Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Septembre 1938

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'Intercession de la Très Sainte Vierge chez les Maîtres de l'École Française (1)

Le lecteur, qui passe sans transition de la sécheresse janséniste ou des charmes un peu frivoles de l'humanisme dévot aux œuvres de nos grands Maîtres de l'École française du XVIIe siècle, éprouvera le charme et l'éblouissement de la découverte. Il aura l'impression de pénétrer dans une atmosphère nouvelle, lumineuse et enveloppante, où la profondeur et même l'austérité des spéculations n'excluent pas les plus chaudes effusions de la contemplation mystique. Une surprise l'attend toutefois, presque une déception, s'il espérait trouver chez tous nos Maîtres, sur le sujet de l'intercession mariale, je ne dis pas seulement une doctrine toujours cohérente, logiquement articulée et théologiquement formulée, mais même une aussi grande variété de textes que chez leurs contemporains de l'humanisme dévot. Les plus spéculatifs d'entre eux, Bérulle et Condren surtout, et ceux que leurs fonctions de directeurs spirituels mettaient plus souvent en rapport avec des âmes déjà avancées dans les voies de la perfection, qu'avec les

1. Ce rapport a été lu à nos journées d'études mariales des 28 février et 1er mars 1938.

humbles gens préoccupés par le seul désir du salut, parlent assez rarement de l'intercession mariale.

Ces *spéculatifs*, c'est non seulement Bérulle, mais encore Gibieuf, Condren et, dans une certaine mesure, Nicolas l'Archevêque et Bourgoing, peut-être même Bossuet. Ils conçoivent la dévotion, non comme un moyen de procurer des douceurs aux dévots, mais comme un acte de la vertu de religion dont l'objet est de faire adhérer l'âme à Dieu et de l'abîmer en lui dans un culte d'adoration désintéressée, car, répète souvent Bérulle, « il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même ». Il leur importe donc moins de considérer ce que Marie est pour nous, qu'à contempler sans arrière-pensée de retour ce qu'elle est pour Dieu, et de glorifier et d'adorer Dieu en elle et avec elle.

En revanche, le contact journalier avec les humbles qu'ils évangélisaient, obligea saint Jean Eudes et le B[x] Grignion de Montfort, à rendre plus accessible la doctrine trop spéculative de Bérulle, à la concrétiser en nombreuses pratiques dévotes et à insister davantage sur la puissance d'intercession de Marie, aspect si capable de provoquer la confiance des âmes faibles. Par là même, il furent amenés à faire une part plus large à la Tradition, et à corriger ce que les déductions un peu trop géométriques des premiers ont parfois de trop étroit dans ce domaine de la mariologie, où, à côté d'un esprit assoupli au maniement de l'analogie, est requise cette divination du sens chrétien sans cesse attentif aux pulsations du cœur catholique.

M. Olier est indéfinissable et échappe à toute classification. L'idée abstraite, chez lui parfois incohérente et peu sûre, est continuellement fécondée et rectifiée par les intuitions du voyant. A le lire on se sent immergé dans un mystère confusément contemplé, mais insuffisamment analysé. Il est si difficile de formuler les cris du cœur!

A cette liste on pourrait ajouter bien d'autres noms. Saint Vincent de Paul, les PP. Lallemant et Guilloré,

voire Saint-Cyran, Quesnel et J.-J. Duguet. Mais quelle limite fixer à cette enquête, s'il fallait y faire entrer tous ceux qui subirent l'influence de l'École française?

Qu'ils soient tous de l'École française, il ne s'ensuit nullement, d'ailleurs, qu'une même doctrine se retrouve identique chez tous. Loin de là. Ainsi Gibieuf et Nicolas l'Archevêque dont les livres parurent à deux ans d'intervalle (1637 et 1639) s'opposent sur plus d'un point de la doctrine de l'intercession mariale.

Mais il y a dans la doctrine mariale de tous ces Maîtres, malgré certaines divergences de détail, des principes communs, ou plutôt une idée maîtresse qui fait l'unité dans cette diversité et sert de point de départ à toutes leurs déductions : l'insistance à ramener toutes leurs spéculations au Verbe Incarné, notre unique Adorateur et notre unique Médiateur auprès de la Trinité.

Une doctrine ainsi centrée sur l'Incarnation, devait faire une place très grande dans ses spéculations, à Celle dont « toute l'excellence vient du mystère de l'Incarnation[2] » : la Vierge, Mère de Dieu. Aussi les grandeurs de Marie, résumées dans son titre de Mère de Dieu, acquis dans l'Incarnation du Verbe, font l'objet inlassable de leur admirative contemplation. Ils ne cessent de méditer sur les liens si étroits que Marie a contractés avec les trois personnes de la Sainte Trinité. Avec le Père céleste et le Saint-Esprit, elle partage la gloire de la formation du Verbe incarné. Au Père, elle a donné le principe d'une troisième fécondité, au Saint-Esprit, elle permit d'être fécond lui aussi, au Fils unique de Dieu, elle donna une procession nouvelle, une procession dans le temps. Aussi devint-elle depuis la chute d'Adam, « l'unique sujet de leur pleine satisfaction sur la terre[3] », et les personnes de la Trinité la formèrent avec complaisance « uniquement pour elles... comme un monde et un paradis à part... comme un ciel

2. Bérulle, *Œuvres, éd. Migne*, col. 1103.
3. Olier, *Lettres*, publ. à Paris en 1885, t. I, p. 246.

nouveau et un autre univers... comme un empire qui a ses lois et son état à part[4] ». Pour en faire une digne Mère du Verbe, elles lui départirent une plénitude de grâce si inouïe[5], « qu'elle entre dans les confins de la divinité et appartient à l'ordre des ordres[6] ».

C'est Bérulle que nous venons d'entendre. Ses disciples n'auront plus qu'à développer ses principes, et à approfondir chacun le mystère qui le ravira le plus. Bourgoing et Gibieuf se plaisent à sonder la prédestination de Marie « enclose dans celle du Christ », Olier se laisse ravir par la contemplation de l'union intime d'époux et d'épouse entre Dieu le Père et la Vierge; le Bx de Montfort par l'intimité établie entre Marie et le Saint-Esprit.

Voilà qui explique leur insistance sur les « liaisons intimes et ineffables », — Gibieuf prononce le mot de « fusion » et Olier celui de « mélange », — réalisées par l'Incarnation entre Jésus et Marie; liaisons si sublimes, qu'elles établissent entre elle et lui « un flux et un reflux admirable de vie et d'amour », et que la grâce de l'Incarnation « ne nous donne pas à connaître le Fils de Dieu seul, mais le Fils de Dieu avec sa Mère, ne nous lie pas au Fils de Dieu seul, mais au Fils de Dieu et à sa Mère tout ensemble[7] ».

Nous avons tenu à commencer cet exposé par cette allusion aux préoccupations dominantes de la spéculation de nos Maîtres, afin de prendre comme eux, pour point de départ de nos considérations sur l'intercession mariale, les grandeurs de Marie en sa maternité divine. Pour eux, en effet, « la maternité divine est la cause première de tous les privilèges de Marie[8] »,

4. Bérulle, *op. cit.*, col. 525.
5. *Ibid.*, col. 524.
6. *Ibid.*, col. 1352.
7. Bérulle, *op. cit.*, col. 1019. C'est pour cela, dit Bourgoing, que les Mages n'ont pas regardé « Jésus tout seul, ou Marie seule, ni l'un séparé de l'autre, mais l'un et l'autre ensemble » (*Véritéz et excellences de Jésus-Christ Nostre Seigneur*, Paris, 1632, t. I, p. 88).
8. Bérulle, *ibid.*, col. 164.

« le fondement, la base et l'origine de toutes les perfections, grandeurs et excellences auxquelles elle a été élevée... le centre où se rapportent toutes ses grâces, tous ses dons, tous ses privilèges[9] », et en conséquence son rôle de Médiatrice. Or, le pouvoir d'intercession de Marie dont nous allons parler, n'est que l'exercice actuel de sa médiation dans la distribution des grâces.

*
* *

Au ciel, le Christ « interpelle sans cesse pour nous auprès de son Père », pour faire découler sur nous les grâces acquises par son œuvre rédemptrice. Il s'acquitte de ce rôle auprès de son Père, soit en se présentant devant lui avec sa nature humaine, soit en appelant sur les hommes dont il expose les nécessités, la bonté de son Père. Cette intercession est nécessairement universelle, car Dieu a décidé de n'accorder aucune grâce sinon en vertu de la rédemption. Elle est de plus, d'une efficacité absolue, et Dieu doit l'accepter en stricte justice. En intercédant pour nous, c'est bien une volonté que le Christ exprime : « *Volo* ut ubi sum ego et illi sint mecum. »

L'intercession des saints, en revanche, n'est ni absolument nécessaire, ni universelle, ni d'une efficacité relevant de la stricte justice.

Entre ces deux intercessions, quelle est, d'après les Maîtres de l'École française, la nature de l'intercession mariale. Quels en sont l'étendue, les fondements, l'efficacité, le mode et les conséquences ?

I. — Étendue de l'intercession mariale : elle est universelle

Logiquement, l'étude des fondements de l'inter-

9. Gibieuf, *La vie et les grandeurs de la Très Sainte Vierge, Mère de Dieu*, Paris, 1639, t. I, p. 561.

cession mariale devrait précéder celle de son étendue. Nous ferons autrement, car chez les Maîtres de l'École française, la certitude de fait l'emporte ici sur celle de droit. Ici, comme d'ailleurs pour le culte de Marie, l'action précède la preuve, la pratique la théorie. Historiquement aussi, l'affirmation consciente d'une intercession mariale universelle a précédé l'élaboration de ses véritables fondements dogmatiques.

De Bérulle à Grignion de Montfort, il y a chez nos Maîtres, sur l'universalité de l'intercession mariale, sinon une précision toujours parfaite, du moins une affirmation si sereine de sa réalité, qu'elle atteste par elle seule, que cette doctrine jouissait de leur temps d'une possession incontestée.

Bérulle seul, en raison des préoccupations que nous avons dites et que Bremond appelle théocentriques, parle très peu de l'intercession mariale. Contempler dans l'Incarnation la nouvelle fécondité donnée à la Trinité, envelopper d'un même regard désintéressé la Vierge Marie qui en permit la réalisation, exalter les grandeurs de sa maternité divine, et les dispositions dans lesquelles elle se prêta à l'action divine, adhérer avec elle, en elle et comme elle aux desseins de Dieu, voilà des sujets dans lesquels s'épuise, semble-t-il, toute sa contemplation. Dans son ravissement, il oublie que Marie, étant notre Mère, possède un providentiel pouvoir de nous aider à réaliser cette adhérence à Dieu. Au lieu de provoquer en nous des sentiments de confiance à l'issue d'une méditation sur la maternité spirituelle de Marie, il aime mieux nous associer à son admiration pour la Vierge, « qui étant Mère de Dieu, s'abaisse à vouloir être mère de nos âmes [10] ».

Il l'a pourtant « choisie » pour « être mère de son âme... en l'honneur de ce qu'il a plu à Dieu même de la choisir pour sa Mère [11]. C'est bien par elle, dit-il,

10. *Op. cit.*, col. 1315.
11. *Op. cit.*, col. 1285, 530.

que « Dieu veut répandre en la terre la grâce increéée »; elle est donc « Mère de la grâce ». Et c'est tout. Bérulle n'exprime donc pas formellement, croyons-nous, l'universalité de l'intercession mariale bien qu'elle ressorte suffisamment de l'esprit des textes. Il n'exploite pas non plus en ce sens les textes évangéliques invoqués d'ordinaire en faveur de l'intercession mariale, et ne semble voir dans les interventions de la Vierge au cours de son existence terrestre, qu'un pouvoir transitoire accordé à Marie pour « manifester Jésus ». A l'arrivée des Mages, dit-il, « la Vierge exerça sa puissance à manifester Jésus, comme en sa nativité elle a exercé la puissance à donner Jésus-Christ [12] ». Une fois pourtant, il se montre plus explicite. Jésus voulut sanctifier Jean-Baptiste par « la présence et la voie de sa Mère... car il veut vivre en elle et par elle, il veut opérer en elle et par elle, et il veut que la première et la plus signalée de ses opérations par l'espace de trente ans, soit une opération qu'il fait par la Vierge sur un des plus grands sujets de sa grâce, et un des plus grands saints de son paradis [13] ».

Parfois même, il amorce un développement qui nous fait pressentir une conclusion destinée à insinuer la puissance de son intercession; et chaque fois il déçoit notre attente en arrêtant sur la Vierge elle-même sa contemplation admirative et désintéressée. En lisant sa méditation sur les occupations de Marie au ciel, on sera tenté d'augurer que Bérulle montrera la Vierge faisant au ciel ses délices d'intercéder en faveur des enfants des hommes. Ce serait mal connaître Bérulle. Ce qui le ravit, ce n'est pas ce qu'elle fait pour nous, mais son bonheur au ciel dans la « jouissance en Jésus [14] »; et, revenant de son ravissement, il nous invite, à l'exemple de Marie, à établir notre repos en Jésus. A ce trait, on

12. *Ibid.*, col. 1022.
13. *Ibid.*, col. 982.
14. *Ibid.*, col. 1103.

saisit sur le vif les tendances théocentriques de Bérulle : Dieu et la Vierge contemplés et servis pour eux-mêmes et sans arrière-pensée de retour ?

Les affirmations de ses disciples sont plus explicites. Leurs formules se ressemblent tellement que l'on peut y voir un simple développement de la pensée du Maître. Condren lui-même, dont les textes sur la Vierge sont si rares, a ce mot décisif : La Vierge a « la puissance de communiquer son Fils et toutes les grâces..., [elle] a droit sur toutes les communications du Saint-Esprit, et toutes les grâces partent d'elle [15] ». En Marie, de Marie, par Marie,... et à son intercession,... affirment-ils tous, Jésus nous répand *toutes* ses grâces et nous comble de *tous* biens [16] »; « elle est le conduit *ordinaire* par lequel Dieu nous fait découler *toutes* ses grâces [17] ». Ainsi Bourgoing. « Dieu veut que *tout* passe par elle, dit Gibieuf, et qu'elle soit sa grande trésorière... Elle va opérant dans le ciel avec Dieu... et avec son Fils (quoique après eux et par la grâce qu'ils lui communiquent), *tout* ce qui est de l'état des saints, leur adhérence à Dieu, leur liaison par ensemble... et elle opère encore *incessamment* en la terre pour le ciel.. non seulement les effets secrets et intérieurs de la conversion des âmes et de leur progrès dans les voies de la grâce et de la vertu,... mais aussi une infinité d'effets extérieurs et visibles, qui tendent à nous lier à son Fils [18]. » Dieu « n'accorde *jamais rien* à son Église, dit Olier, que conséquemment aux désirs de Marie [19] ». Elle est la dispensatrice *universelle* des mains de laquelle *toutes* choses partent, et qui donne et distribue

15. Mss. 1331 de Lyon, d'après un exemplaire photographié (fol. 310) de la Bibl. de Saint-Sulpice.

16. Bourgoing, *op. cit.*, t. II, p. 22.

17. Bourgoing, *op. cit.*, t. II, p. 99.

18. *La vie et les grandeurs de la Très Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu*, Paris, 1639, t. II, pp. 731, 735, 762, 265.

19. *La vie intérieure de la Très Sainte Vierge*, Paris, 1875, p. 189.

tout à *chacun* selon ses besoins... A son intercession, *Jésus* engendre son corps mystique dans le baptême, il le perfectionne dans la confirmation et l'achève dans la communion [20]. »

« *Jamais* Dieu n'a donné *aucune* grâce, dit à son tour saint Jean Eudes, qui n'ait passé par ses bénites mains; et depuis le *fiat*... dit pour consentir au mystère de grâce et d'amour,... la divine majesté... n'a accordé ni n'accordera *aucune* grâce à personne, et n'entérinera *aucune* requête sans y voir auparavant le *fiat* de Marie [21]. » Grignion de Montfort se fait encore plus insistant : « Il ne se donne *aucun* don céleste aux hommes qui n'ait passé par ses mains virginales;... en sorte qu'elle distribue à qui elle veut et quand elle veut *tous* ses dons et ses grâces [22]. » C'est par Marie que le torrent de la grâce divine, « depuis l'Incarnation se répandra jusqu'à la fin du monde [23] ».

Marie n'est-elle pas d'ailleurs « le réservoir universel... gracieux et plaisant, où l'on boit à plaisir les eaux sacrées des grâces de Jésus-Christ [24] » ? N'est-elle pas « la trésorière générale de toutes les grâces [25], la dépositaire amoureuse et fidèle du trésor [de son Fils] pour le rachat des hommes [26] » ? Dieu le Fils, en effet, lui a communiqué « tout ce qu'il a acquis par sa vie et sa mort... et il l'a faite trésorière de tout ce que le Père lui a donné en héritage [27] ». Non seulement elle possède tous

20. *Ibid.*, pp. 321, 265.

21. *Œuvres complètes* publ. en 1908, t. V, pp. 191-192.

22. *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, éd. 1926 (nous renvoyons aux numéros), n° 25.

23. Nicolas l'Archevêque, *Les grandeurs suréminentes de la Très Sainte Vierge participées des grandeurs divines et fondées sur le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1639, p. 775. « C'est Dieu qui a voulu que nous eussions tout par elle » (*ibid.*, p. 776). Cf. aussi p. 424.

24. Olier, cité par Flachaire, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII^e siècle*, 1916, p. 117.

25. Gibieuf, *op. cit.*, t. I, p. 328; Eudes, *op. cit.*, t. V, p. 191.

26. Olier, *Lettres cit.*, t. I, p. 268; *Vie intérieure*, pp. 95, 225.

27. De Montfort, *op. cit.*, n° 24.

les dons et toutes les grâces de Dieu pour elle-même, mais... pour les distribuer à ceux qui s'adressent à elle [28].

Déjà durant son séjour sur la terre, elle se réjouissait à « l'espérance de faire office d'avocate pour nous et nous assister avec plus de pouvoir [29] ». En visitant Jean-Baptiste, en intervenant aux noces de Cana, elle s'exerçait à cette mission, et lors de la descente du Saint-Esprit sur les apôtres, « elle est au centre et reçoit pour son compte tout l'effluve du Saint-Esprit, qui, d'elle, se répand sur les apôtres [30] ».

Son universelle intercession s'étend même sur les justes de l'Ancien Testament [31], et sur les démons qu'elle empêche de nuire [32].

II. — Fondements de l'intercession mariale

S'il y avait à cela quelque intérêt, on pourrait suivre la pensée de nos Maîtres jusque dans les moindres applications pratiques de cette universelle intercession de Marie. Mais à quoi bon ? Prolongeons plutôt l'examen plus important et plus intéressant, des fondements dogmatiques sur lesquels reposent leurs affirmations. En vertu de quel droit proclament-ils Marie trésorière et dispensatrice de toutes les grâces ? Serait-ce en vertu d'un décret arbitraire de Dieu, indépendant du rôle joué par elle sur la terre et limité à l'application des grâces acquises par le Christ, ou bien ce pouvoir serait-il fondé sur la nature des choses ?

28. Eudes, *op. cit.*, t. V, p. 226.
29. Gibieuf, *op. cit.*, p. 720.
30. Olier, *op. cit.*, p. 251.
31. Eudes. *op. cit.*, t. VII, p. 99.
32. Gibieuf, *op. cit.*, t. II, p 746.

*
* *

A la vérité, qui désirerait tirer nos Maîtres à soi, comme témoins de l'une ou de l'autre de ces opinions, aurait la tâche facile. Leur pensée, si nette et si sereine en ce qui concerne le *fait* de l'intercession mariale universelle, accuse ici, sinon de l'incohérence, du moins quelque hésitation. Dans les faits et les textes bibliques, explicités par la Tradition, ils voyaient plutôt une matière à comparaisons qu'une source de preuves; et Eudes et Grignion de Montfort exceptés, ils faisaient peu de cas de la foi vivante du peuple chrétien porteuse de la Tradition [33]. De plus, directeurs d'âmes et prédicateurs, ils mêlaient souvent à leurs arguments proprement théologiques des considérations pastorales ou oratoires, entre lesquelles il est malaisé de faire le départ. Il faut dire à leur décharge que cette question était loin d'être résolue au XVII[e] siècle. Se posait-elle même comme de nos jours? Gibieuf, pressentant peut-être la faiblesse de quelques-unes de ses déductions purement logiques et d'ailleurs sans objet précis, avoue simplement qu'il faut y croire parce que l'Église le dit [34].

Aussi, à tenir compte de certains textes isolés d'Olier et de saint Jean Eudes, la médiation de Marie se réduirait à sa seconde phase, la distribution des grâces, et serait sans relation avec le rôle et les mérites acquis par la Vierge, mais reposerait uniquement sur un libre décret de Dieu. « Pourquoi est-ce, mon Dieu, s'écrie-t-il, que vous le voulez ainsi? Qui vous a porté à faire ce décret? C'est votre amour vers cette très aimable Vierge, et votre charité vers nous [35]. » « Telle est la volonté de

33. Par exemple en ce qui concerne le parallèle Ève-Marie : « Ève, dit Bourgoing, a donné la pomme à Adam, Marie nous a donné Jésus-Christ... »

34. Gibieuf, *op. cit.*, t. II, p. 723.

35. Eudes, *op. cit.*, t. V, p. 220.

Dieu, déclare le B^x de Montfort, pour honorer et enrichir l'humilité de Marie[36]. » « Ce n'est pas à titre de justice, qu'elle a cette puissance, comme Jésus-Christ en vertu de ses plaies; c'est seulement par le titre de la charité que lui portent le Père et le Fils qui ne peuvent rien refuser à celle qu'ils aiment si parfaitement, qu'elle est dispensatrice universelle, des mains de laquelle toutes choses partent, et qui donne et distribue tout à chacun selon ses besoins[37]. »

Toutefois, de l'ensemble de leurs écrits se dégage une conclusion plus rigoureuse. Ce pouvoir d'intercession de Marie est fondé sur le rôle joué par elle durant son existence terrestre. Elle est trésorière et dispensatrice de toutes les grâces, parce qu'elle est d'abord « notre vie », la cause et « l'inventrice de notre salut », la « Mère de la grâce », la « source de toutes les grâces », et qu'elle « a beaucoup contribué à notre rachat ». « Ainsi qu'elle a coopéré si hautement au plus grand de tous les œuvres de Dieu et qui est le fondement et le principe de la grâce; aussi nous pouvons croire pieusement, qu'elle coopère à toutes les suites, effets, influences, et opérations de grâces qui sont émanées et émaneront à jamais de ce mystère[38]. » L'on connaît le texte fameux de Bossuet en son sermon de 1669 : « Dieu ayant une fois voulu nous donner Jésus-Christ par la Sainte Vierge, les dons de Dieu sont sans repentance, [et] cet ordre ne se change plus. Il est et sera toujours véritable, qu'ayant reçu par sa charité le principe universel de la grâce, nous en recevions encore par son entremise les diverses applications dans tous les états différents qui composent la vie chrétienne. Sa charité maternelle ayant tant contribué à notre salut dans le mystère de l'Incarnation, qui est le principe universel de la grâce, elle y contribuera dans toutes les autres

36. *Op. cit.*, n° 25.
37. *Vie intérieure...*, pp. 319-321.
38. Bourgoing, *op. cit.*, t. I, p. 41.

opérations, qui n'en sont que des dépendances[39]. »

Affirmations fort nettes. Mais quelle en est la portée? Marie est, en effet, cause de notre salut à plus d'un titre. Auquel s'arrêtent nos Maîtres? Sa coopération est-elle directe ou indirecte, c'est-à-dire limitée à la maternité divine physique ou étendue à une orientation de toute son activité terrestre à notre salut?

*
* *

Le texte de Bossuet, qu'on vient de citer, nous met dès l'abord sur la voie des déductions de nos Maîtres. Théologiens du Verbe Incarné et de la maternité divine, la maternité spirituelle de la Sainte Vierge, dont le rôle d'intercession n'est que la seconde phase, leur apparaît comme un écoulement, une extension, une « émanation », une « dilatation », une « ampliation »[40], une conséquence logique et inévitable de la maternité divine. Sur ce point, leurs témoignages sont unanimes. « La puissance *de Marie* de donner *Jésus* est fondée en la puissance de l'engendrer[41]. » C'est « par sa maternité divine qu'elle est entrée en la puissance de donner son Fils au monde ». Elle est notre Mère, parce qu'elle fut la Mère de Jésus notre Rédempteur[42]. En l'exercice

39 *Œuvres oratoires*, édit. Lebarq, t. V, pp. 603-604. Cf. affirmations identiques dans Eudes, *op. cit.*, t. VII, p. 99; Gibieuf, *op. cit.*, t. II, p. 515, etc.

40. Termes favoris de Gibieuf, *op. cit.*, t. II, pp. 526, 536, 551, etc.

41. Bérulle, *op. cit.*, col. 996.

42. Eudes, *op. cit.*, t. VII, p. 96; Bourgoing, *op. cit.*, t. II, pp. 97, 105; t. IV, p. 257. Eudes s'approprie cette formule : « Quod est causa causae, est causa causati » (t. VII, p. 458). Selon lui, le décret de prédestination de Marie vise deux choses : 1° Donner Jésus, l'auteur du salut; 2° appliquer les grâces méritées par lui. Cf. t. V, pp. 222, 404; t. VII, pp. 135, 438, 457. — Olier : « Comme Mère de Jésus, Marie a la fécondité de le produire dans les âmes » (*Lettres cit.*, t. II, p. 572). Jésus habitant en Marie est la vraie source de vie, et c'est « en elle que Jésus-Christ réside, comme source de vie, car il la met en société de la vie qu'il a reçue de son Père, pour abreuver et nourrir l'Église » (Migne, col. 883).

de sa maternité spirituelle qui n'est qu'une « continuation de sa maternité divine », elle fait seulement « l'exercice de son très haut et très secret office de Mère de Dieu[43] ». « Cette génération de Jésus, qui continue jusqu'à la fin du monde, étant une suite et une ampliation de sa génération première et principale que le Père éternel a accomplie par Marie, dépend aussi de Marie et de sa vertu et fécondité de Mère de Dieu[44]. » Les grâces qu'elle nous obtient sont « des effets de son admirable pouvoir de Mère de Dieu[45] ». Bref, « comme en sa qualité de Mère *de Dieu* elle a conçu et enfanté Jésus,... par le même droit, elle le peut concevoir et faire naître en nous[46] ». « C'est par [elle] que Jésus-Christ est venu au monde, et c'est aussi par elle qu'il doit régner dans le monde[47]. » La grâce de l'Incarnation tendait « de tout son poids » à celle de la Rédemption et de ses suites.

En conséquence, voici comment Bérulle et ses disciples expliquent les formules de *Vie, Salut, Espoir*, que l'Église « communique » à la Vierge : « Dans ses offices, dit Bérulle, l'Église appelle Marie *Vita, dulcedo, et spes nostra, salve*; et elle est digne d'être nommée la vie par excellence, puisqu'elle donne la vie à Jésus, qui est la vie même et l'auteur de la vie[48]. »

Toutefois, bien que leurs spéculations, en raison de leurs tendances théocentriques, donnent parfois l'*impression* d'une Incarnation à finalité presque scotiste[49],

43. Gibieuf, *op. cit.*, t. II, p. 725, et t. I, p. 124.
44. *Ibid.*, t. I, p. 76.
45. *Ibid.*, t. II, p. 322.
46. Bourgoing, *op. cit.*, t. I, p. 129.
47. De Montfort, *op. cit.*, n° 1.
48. Bérulle, *op. cit.*, col. 430, 1106, 1537; Bourgoing, *op. cit.*, t. II, p. 97. A plusieurs reprises, Bourgoing nous appelle enfants adoptifs de Marie : « Marie est la Mère de Jésus par nature... mais elle est faite notre Mère par grâce et par adoption... aux pieds de la croix... lorsqu'elle a reçu et adopté les pécheurs pour ses enfants » (*ibid.*, t. I, p. 239, et Nicolas l'Archevêque, *op. cit.*, p. 424).
49. Plusieurs fois Bérulle appelle l'opinion thomiste plus proba-

l'Incarnation est, selon leurs textes les plus explicites, conditionnée par la réparation du péché originel; par là même, ils reconnaissent que la maternité divine conçue intégralement est, en fait, ordonnée à une Incarnation rédemptrice, et est, par conséquent, une maternité divine corédemptrice. Il va de soi, d'ailleurs, qu'ils ne présentent pas Marie comme un simple instrument inconscient dans le mystère de l'Incarnation; ils insistent même sur la liberté de son consentement. « Dieu, dit Bérulle, voulant réparer le monde,... a traité avec la Vierge, l'a associée à son œuvre, et a voulu avoir son consentement... Il demande et attend de sa bouche cette humble parole : *Ecce ancilla Domini*, et ce puissant *fiat* [50].

Et ce qui prouve que sa maternité divine est bien une maternité divine corédemptrice, c'est que Dieu — c'est Bérulle qui parle —, Dieu « a référé à nous le Fils et la Mère. Car il pouvait accomplir ce chef-d'œuvre pour soi et pour sa gloire seule, sans relation à nous,... Jésus-Christ eût été Dieu, mais non pas ... notre Sauveur; et la Vierge eût été Mère de Dieu, mais non pas notre Dame et Reine [51]». D'ailleurs, « la vocation de la Vierge se trouve enclose dans la vocation et prédestination de Jésus... [destiné à être] réparateur de l'univers [52] ».

Mais cette maternité divine exigeait-elle logiquement — et si je dis « *logiquement* » ce n'est pas pour minimiser ou pour exclure la part qui revient à l'intuition

ble. Néanmoins il étudie souvent l'Incarnation moins par rapport à ce qu'elle est pour nous que pour l'enrichissement temporel qu'elle permet au Verbe. Et il nous présente parfois Jésus vivant en nous, moins, semble-t-il, pour nous faire vivre de sa propre vie, que pour trouver en nous une nouvelle source de vie pour lui-même (col. 1183). Pour la même raison, il insiste davantage sur ce que Marie est pour la Trinité, que sur ce qu'elle est pour nous.

50. Bérulle, *op. cit.*, col. 1104, 375. — Cf. un beau texte de Bossuet, t. V, p. 603.

51. *Ibid.*, col. 1103.

52. *Ibid.*, col. 146.

de la piété du peuple chrétien dans le développement des dogmes — cette maternité exigeait-elle logiquement que Marie devînt l'associée du Christ dans l'œuvre rédemptrice entière et que toute son activité terrestre fût orientée vers notre salut? Normalement, Bérulle devrait être amené à cette conclusion; mais il n'en dit rien. Il semble même parfois restreindre la corédemption de Marie à sa maternité physique. Même quand il expose la doctrine du Corps mystique du Christ, il ne parle pas de l'idée fort ancienne de la maternité de Marie vis-à-vis du Christ total, le Christ mystique. Est-il amené à commenter les textes scripturaires, que d'autres exploitent si volontiers pour exalter le rôle corédempteur de Marie, il se contente, fidèle à ses préoccupations théocentriques, de chanter les grandeurs de Marie et de les rapporter à Dieu seul. Dans le *fiat* de Marie, par exemple, il ne voit souvent qu'un acquiescement de la volonté de la Vierge, inspiré par sa soumission à Dieu et le désir de devenir son épouse[53]. En méditant sur Marie au pied de la croix par exemple, y avait-il pour lui occasion plus propice de parler du sacrifice personnel que Marie unit à celui de son Fils pour le rachat du monde? Mais telle n'est pas la doctrine, du moins explicite, de Bérulle. Marie « a part à la vie crucifiée de son Fils, dit-il, [parce que] ... la chair de Jésus est la chair de Marie... et que Marie regarde Jésus comme chose sienne et ainsi souffre en lui... et qu'elle aime plus la chair de Jésus que la sienne propre[54] ». Certes, la Vierge eut « part à la croix et à l'abaissement », mais ce n'est pas « par le droit de son Fils portant nos

53. *Ibid.*, col. 463, 1384.

54. *Ibid.*, col. 1102. D'ailleurs, cette activité rédemptrice n'a pas été à proprement parler inaugurée *avec* Marie, mais *en* elle, en ses entrailles « comme dans un temple sacré » (col. 378), et elle « est présente et assistante en la croix, afin que la première et la dernière oblation de Jésus soit honorée de sa présence » comme la première (col. 379).

péchés, car il est seul portant ce fardeau, mais par le droit d'amour et de liaison à son Fils[55] ».

Pour lui, Marie est, en somme, la cause de notre salut, en vertu de ce principe : *causa causae est causa causati* : elle est la mère de l'auteur de notre salut, le Christ Jésus[56].

Bourgoing et Gibieuf restent, à l'expression près, sur les positions de Bérulle. Marie, dit Bourgoing, est « Mère de la grâce, parce qu'elle est Mère de Jésus-Christ[57] ». Et Gibieuf : « L'Église la nomme Mère de la grâce, comme nous voulant insinuer, qu'en suite de ce qu'elle est Mère de Jésus-Christ qui est l'auteur et le réparateur de la grâce, elle est mère de tout l'ordre de la grâce, et partant, de tous ceux qui y sont heureusement admis[58]. »

Pourtant, l'idée d'une maternité divine corédemptrice est parfois plus vigoureusement exprimée. En s'unissant à l'oblation de son Fils, le jour de la purification, dit Bourgoing, Marie « a eu un zèle très pur et ardent de glorifier Dieu par cette oblation et de coopérer à l'œuvre de notre salut[59] ». « Reconnaissons la part inestimable, dit à son tour Gibieuf, qu'elle a en l'œuvre de notre salut et que, combien qu'elle ne nous ait pas rachetés (cela ne pouvant convenir qu'à un Dieu), elle a néanmoins beaucoup contribué à notre rachat ... en cédant [son Fils] entre les mains du Père pour être employé à la Rédemption des pécheurs,... et par cela même qu'elle donne son humanité à la personne du Verbe, elle rend cette humanité en état d'ê-

55. *Ibid.*, col. 502.

56. Faisant une fois ou l'autre allusion au Protévangile, il dit : Dieu y oppose Marie « au serpent, origine de la malédiction de l'univers... et la regarde comme la source de la bénédiction du monde », parce qu'elle sera la Mère du vainqueur du monde (*op. cit.*, col. 433, 420).

57. *Op. cit.*, t. II, p. 97.

58. *Op. cit.*, t. II, p. 535.

59. *Op. cit.*, t. I, p. 134.

tre désormais source de vie, et elle met cette divine personne en condition de rendre hommage à Dieu [60]. »

Si la Vierge consent à l'Incarnation et acquiesce à la mort de son Fils, c'est, avant tout, — on croirait entendre Bérulle, — c'est, avant tout, pour adhérer, en créature soumise, au conseil de Dieu; accidentellement par amour pour les pécheurs; pourtant avec un amour très spontané pour nous :

> La Vierge est donc dans une parfaite obéissance au conseil éternel, dans un parfait amour envers les pécheurs, dans un parfait amour envers son Fils souffrant et dans une compassion si grande et si intime qu'il ne s'en peut rien ajouter.. Et cette obéissance est si accomplie, et son âme est tellement pénétrée et remplie de l'amour de Dieu envers nous, que, de bon cœur et sans répugnance, elle livre son Fils à la mort, puisque c'est l'ordonnance de Dieu, ordonnance émanée de l'amour et du dessein de notre salut. Et pareillement, la compassion qu'elle a des souffrances excessives et peu connues en la terre que son Fils porte pour les hommes, jointe au désir de notre salut, est si grande qu'elle souhaiterait (s'il était possible) ou de mourir pour nous à sa place ou au moins de le décharger en partie à ses propres dépens... C'est certainement avoir grande part à notre salut, c'est avoir un cœur de Mère pour nous et nous traiter comme ses enfants; et c'est ce qui la rend digne que Dieu la constitue Mère de tous les fidèles et qu'il ajoute cette maternité à cette maternité toute divine qu'elle a au regard de son Fils [61].

Mais voici une idée qui marque un progrès sur les textes explicites de Bérulle et sera reprise avec mille variations par Grignion de Montfort et Olier; c'est, du reste, l'idée qui rattache le mieux la maternité spirituelle à la maternité divine.

> Marie est Mère de tous les chrétiens, car engendrant Jésus-Christ elle a engendré en lui tous les chrétiens

60. *Op. cit.*, t. II, p. 515; t. I, p. 24.
61. Gibieuf, *op. cit.*, t. II, pp. 508-512.

comme ses membres... Nous devons donc regarder Marie comme notre Mère, et Mère d'une maternité associée à la maternité divine, qui lui convient au regard de Jésus, et qui n'est autre chose qu'une ampliation et une dilatation de celle-là, puisque toute notre gloire est d'être les membres de Jésus *son Fils*... [Cette maternité spirituelle] est donc tout ensemble une ampliation due à la dignité du mystère de l'Incarnation; une ampliation, dis-je, et de la maternité de la Vierge au regard de Jésus et de la filiation de Jésus au regard de la Vierge, et encore de la filiation des chrétiens vers Dieu. A cause que la Vierge est mère de Jésus, elle est mère des chrétiens, lesquels en cette qualité sont membres de Jésus et ne sont autre chose; à cause que Jésus est fils de la Vierge nous sommes les enfants de la Vierge, étant les membres de Jésus et en quelque façon Jésus même; bref, à cause que nous sommes les enfants de Dieu nous sommes aussi les enfants de la Vierge, puisque la divine filiation n'est rétablie parmi nous que par l'opération de la Vierge et par cette humanité singulière qui en prit origine [62].

Mais ni Bourgoing, ni Gibieuf, — malgré quelques textes un peu vagues [63], — ne s'élèvent encore à la conception explicite d'une Vierge corédemptrice dont l'activité terrestre tout entière — en subordination de celle du Christ, évidemment — fut orientée vers notre salut et mérita par convenance ce que le Christ nous avait mérité en justice. Bourgoing présente exclusivement la triple oblation de Marie (présentation, annonciation, mort) comme une suprême leçon d'adhérence à la volonté divine [64]. Gibieuf dira même : « Entre les bras de sa très sainte Mère,... les pensées de Jésus... [sont que] ses premiers pas et ses premiers regards soient employés au lieu de sa mort et souffrance;... mais ce ne

62. *Op. cit.*, t. II, pp. 278, 534, etc., et Nicolas l'Archevêque, *op. cit.*, pp. 773, 778; Bossuet, *op. cit.*, t. V, p. 607, etc.
63. *Op. cit.*, t. II, p. 512.
64. *Op. cit.*, t. IV, pp. 420-421.

sont pas encore les pensées de Marie[65]. » A Cana — et à ce propos il se plaît à insister sur cette idée chère à l'École française, que durant sa vie mortelle Jésus se plaisait à rabaisser sa Mère — à Cana, Jésus fait entendre qu'il ne peut ni retarder ni anticiper son heure « pour la recommandation de qui que ce soit, même de sa Mère[66] ».

> Et c'est ce qui lui fait dire : Qu'y a-t-il entre vous et moi ? Comme s'il disait : Il n'y a rien de commun entre nous deux en l'administration de la charge que m'a donnée mon Père; elle ne peut être partagée entre lui et vous ; et ni vos sentiments de Mère, ni les inclinations que j'ai pour vous comme votre Fils, n'entrent aucunement en cet exercice. Je me tiens uniquement aux volontés de mon Père, son esprit régit et applique ma main, et je ne puis faire que ce qu'il me faut faire. C'est pourquoi il ajoute : Mon heure n'est pas encore venue, voulant signifier qu'il est lié aux temps et aux moments ordonnés par son Père, et qu'il ne peut ni retarder ni anticiper. Et il est à remarquer qu'il ne s'en fallait pas peut-être un demi-quart d'heure, que le temps ordonné pour sa manifestation ne fût arrivé; car incontinent après, il fait son premier miracle changeant l'eau en vin; et il est certain qu'il ne l'a fait qu'au temps qui lui était prescrit; mais c'est sa ponctualité et son exacte et religieuse déférence aux ordres de son Père, de ne les pas avancer d'une seule minute, pour la recommandation de qui que ce soit, même de sa Mère[67].

Relatant les souffrances endurées par la Vierge au cours de son pèlerinage terrestre, Gibieuf s'arrête pour les expliquer à la raison mystique d'un lien secret entre l'exaltation et la souffrance, entre la puissance d'aimer et celle de souffrir; il revient fréquemment sur cette idée que dans la vie de Marie « les humiliations

65. *Op. cit.*, pp. 342, 397.
66. *Op. cit.*, t. II, p. 421.
67. *Op. cit.*, t. II, p. 421.

[ont été] divinement ordonnées pour contrebalancer la grâce de Mère de Dieu... car... les souffrances et les grâces sont toujours à même pas dans les voies de Dieu [68] ». Mais rien de précis pour nous dire que Marie ordonnait à notre salut son douloureux sacrifice.

Le B[t] Grignion de Montfort n'est pas plus explicite [69]. Il se borne à affirmer, sans en creuser les fondements, la puissance de l'intercession mariale ; il n'écrit pas, nous dit-il, pour « des esprits forts », mais s'adresse « aux pauvres et aux simples qui *sont* de bonne foi et *ont* plus de foi que le commun des savants [70] ».

L'idée de la corédemption mariale, fondement du pouvoir d'intercession de Marie fait un sensible progrès avec M. Olier et saint Jean Eudes. A côté de passages identiques à ceux des auteurs dont nous venons d'analyser les points de vue [71], on trouve chez eux des textes qui, loin de limiter l'activité rédemptrice de Marie à l'acte de sa maternité divine dans l'Incarnation et à sa présence au pied de la croix, l'étendent à toute son activité terrestre. Déjà Nicolas l'Archevêque, contemporain de Gibieuf, mais plus en contact avec la tradition, insiste sur le parallèle Marie-Ève, pour montrer la part directe, bien que subordonnée, prise par Marie à la Rédemption.

« Les propres mérites de cette Vierge ont encore beau-

68. *Op. cit.*, t. II, pp. 203, 345, etc. Cf. encore cette idée curieuse de Gibieuf : « Au pied de la croix, Marie célèbre le deuil de la mort du Christ à la place du Père céleste qui ne peut pâtir » (II, pp. 499-500).

69. Il insiste beaucoup, en revanche, sur l'idée que Marie est Mère du Christ total, du Corps mystique (*op. cit.*, n[os] 32, 17, 31, 140; il reprend aussi fréquemment l'argument de Bossuet : « Il a voulu se servir d'elle pour l'Incarnation, il veut se servir d'elle dans la sanctification des âmes » (*op. cit.*, n[os] 15-25).

70. *Op. cit.*, n° 26.

71. 1° Marie cause de notre salut parce qu'elle est Mère de Jésus : Olier, *Migne*, 882; *Recueil...*, p. 12. Eudes, *op. cit.*, t. VI, pp. 255, 457; t. VII, p. 438. — 2° Marie Mère du Corps mystique : Eudes, *op. cit.*, t. V, p. 404; Olier, *Migne*, 882; *Lettres*, t. I, p. 244.

coup contribué à cette réparation... C'est ainsi que moralement, aussi bien qu'effectivement, et par toutes sortes de voies suréminentes, que la Vierge est réformatrice, et qu'elle répare la faute d'autrui. Dieu... a pourvu qu'une autre femme fût l'aide du nouvel Adam et que par lui elle réparât tous les maux introduits par Ève. Cette aide est la Sainte Vierge, autant nécessaire à tous les hommes et autant utile à Dieu que la première femme avec son mari nous ont été dommageables... Cette Vierge unie à son époux, je dis la Vierge à Jésus-Christ, n'est-elle pas la mère par la grâce de tous les fidèles chrétiens, le rétablissement de notre chute, la restauration de nos ruines et tout le contraire par miséricorde de ce que nous a été Ève par son péché. En signe de quoi elle se trouve ès noces célébrées à Cana : elle s'y trouve avec son Fils comme la coadjutrice de ses grandes œuvres...; elle se voit encore chez... sa cousine Élisabeth pour réparer toutes les brèches que le péché originel avait faites au premier homme[72].

Eudes et Olier sont encore plus explicites. Marie était « destinée, dit M. Olier, à ne former avec son divin Fils qu'une seule victime d'expiation et une même hostie de louange... Par la volonté de Dieu, elle a été associée à Jésus-Christ, nouvel Adam, afin qu'elle contribuât de sa part à *notre* naissance spirituelle en l'offrant elle-même et en s'offrant de son côté avec lui comme hostie pour *notre* salut[73]. Elle nous a tant aimés qu'elle a substitué Jésus à notre « place pour l'exposer à tous les traits de la justice de son Père... Vit-on jamais une mère sacrifier son propre fils par amour pour un enfant étranger[74] »? Et tandis que Marie, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, offrait à Dieu toutes les nations, « Dieu les acceptait déjà, en acceptant ses vœux et son offrande[75] ».

72. Nicolas l'Archevêque, *op. cit.*, pp. 448, 443.
73. *Vie intérieure...*, pp. 228, 179.
74. *Op. cit.*, p. 233.
75. *Lettres citées*, t. II, pp. 247, 249.

Toute sa vie fut ainsi orientée vers notre salut. Dès sa plus tendre enfance, « elle va dans le temple non seulement... pour se préparer... à être temple de Jésus-Christ, mais elle y entre encore comme une hostie; elle s'y va présenter à Dieu pour y être immolée en esprit à tout moment avec lui, ne voyant jamais hostie égorgée dans le temple qu'elle ne fût unie à elle intérieurement et qu'elle ne soupirât d'être immolée comme elle à la gloire de Dieu[76] ». Le « miracle de l'eau changée en vin est une preuve éclatante de sa sollicitude pour le salut du monde entier[77] ». A Cana et au Calvaire, elle tenait notre place et celle de l'Église, pour nous offrir à Dieu le Père en union avec Jésus; et c'est pour cela qu'en ces deux circonstances Jésus l'appela « femme » et non pas Mère. Bien plus, « en sa qualité de nouvelle Ève, pendant que le sacrifice universel est offert sur la croix en la personne de Jésus-Christ, la Très Sainte Vierge, offrant de son côté pour les hommes cette divine hostie, se sent aussi elle-même chargée de leurs péchés et obligée de satisfaire pour leurs crimes[78]. » A ses prières, Jésus institua les sacrements[79].

Bien que chez saint Jean Eudes les développements destinés à nourrir la piété prennent d'ordinaire le pas sur les considérations théologiques, il a écrit, sur la part consciente prise par Marie à l'œuvre rédemptrice, quelques rares, mais beaux passages. Marie, dit-il, « a été créée pour être réparatrice de la faute d'Ève[80] ».

76. Cité par Flachaire, *op. cit.*, pp. 113-114.
77. *Vie intérieure...*, p. 193.
78. *Ibid.*, pp. 220, 227, 221.
79. *Ibid.*, pp. 137-138. De là, chez M. Olier, de nombreuses méditations sur la Vierge-Prêtre. Il écrivait d'ailleurs pour des clercs : « Elle avait été ointe déjà de toute plénitude de grâce et avait déjà fait publiquement la fonction de prêtre, offrant son Fils en forme humaine au Temple et non en sacrement, et encore à l'offrir le lendemain sur le Calvaire » (cité par Flachaire, *op. cit.*, p. 111).
80. *Op. cit.*, t. V, p. 404.

« Elle n'a rien fait en tous les états de sa vie, que pour coopérer avec son Fils à l'ouvrage de notre salut[81]. »

Le cœur de Marie, « tout embrasé d'amour vers Dieu et de charité vers les hommes, a toujours coopéré avec lui dans ce grand ouvrage [de la rédemption], tant en son commencement qu'en son progrès et en son achèvement »... [En son commencement par sa] foi et le consentement qu'elle a donné à la parole de l'Ange... Au progrès... par les soins, les vigilances et les peines continuelles que l'amour et la charité dont elle était remplie faisait prendre à cette divine Mère pour nous conserver, nourrir et élever un Sauveur..., par toutes les mortifications, humiliations et souffrances qu'elle portait, lesquelles elle offrait au Père éternel avec un amour très ardent et une charité incroyable, en union de celles de son Fils, pour la même fin pour laquelle il les endurait, c'est-à-dire pour la destruction du péché et pour la rédemption des âmes..., et lorsque Jésus s'immolait sur la croix pour nos péchés, elle se sacrifiait aussi avec lui pour la même fin. [En son achèvement enfin, en distribuant toutes les grâces de la Rédemption, en intercédant au ciel pour les hommes.[82]]

Belles pages assurément, mais pas plus chez lui que chez M. Olier on ne trouve rigoureusement démontré comment la maternité spirituelle est une extension inévitable de la maternité divine, comment la grâce de l'Incarnation exigeait celle de la corédemption, et comment quiconque a coopéré à l'acquisition des grâces a un droit strict à leur distribution.

Tels sont, nous semble-t-il, les fondements sur lesquels nos Maîtres établissent le droit d'intercession de Marie dans la distribution des grâces, Le point crucial de leur mariologie est la maternité divine librement consentie; elle est pour Marie le principe de sa plénitude de grâces, dont les nôtres ne sont qu'un écoule-

81. *Op. cit.*, t. V, p. 65.
82. *Op. cit.*, t. VI, pp. 149-156.

ment. Et non seulement une maternité physique, mais une maternité divine corédemptrice qui se meut dans la ligne d'une Incarnation rédemptrice et dont le prolongement normal est qu'elle soit associée à toute l'œuvre du Christ.

III. — Efficacité de cette intercession universelle

Quelle que soit la diversité de leurs affirmations sur le fondement de l'intercession mariale, l'essentiel est pour nous, qu'ils reconnaissent tous que Marie est la trésorière et la dispensatrice de toutes les grâces. Ce droit sur la distribution de toutes les grâces différencie son intercession de celle des saints. Mais elle en diffère aussi par sa particulière efficacité. Quelle est, d'après nos Maîtres, la raison de cette particulière efficacité, et de quelle manière Marie exerce-t-elle son rôle?

Parmi les titres que Marie présente pour être exaucée, il en est un que tous nos Maîtres mettent en relief, et leur idée contient peut-être une suggestion précieuse pour l'explication de l'efficacité spéciale de l'intercession mariale. Ils ne font d'ailleurs que reprendre une idée chère au Moyen-Age et aux Pères, qui appelaient Marie « Omnipotentia Supplex ». Telle est l'union ineffable créée par l'Incarnation entre Marie et les trois personnes de la Sainte Trinité, que Dieu voit dans les intercessions de Marie, moins une prière qu'une sorte de commandement. « Elle aime et possède Jésus comme son Fils, dit Bérulle. Elle a une sorte de propriété sur lui, qui ne convient qu'à elle et qui est émanée du droit et de la propriété que le Père éternel a sur ce même Fils... Par ce droit si haut et si éminent,... elle a un droit et un pouvoir spécial de donner Jésus aux âmes [83]. »

83. *Op. cit.*, col. 1352.

Il est bien évident, qu'il ne peut être question d'un droit strict fondé métaphysiquement sur la nature des choses, mais d'une autorité morale fondée sur la libre disposition de Dieu dont les dons sont sans repentance. Cette idée sera encore précisée et renforcée par ses disciples. Pendant l'enfance de Jésus, dit Bourgoing, Dieu avait accordé son autorité à Marie, comme « pendant la minorité du roi, la Reine-Mère est déclarée régente ». Cette autorité ne lui a jamais été ôtée au ciel [84]. Aussi, ajoute Gibieuf, « la Vierge fait tout en tous au ciel et en la terre, et ce, non seulement par voie de crédit et d'intercession [comme les saints], mais par voie de puissance et d'opération dont son Fils lui fait une perpétuelle largesse [85] », car les « relations de Fils et de Mère persévèrent en Jésus et Marie dans l'éternité; Marie est toujours Mère de Jésus et Jésus est toujours Fils de Marie; cette maternité et cette filiation constantes et persévérantes ès siècles des siècles, fortifient l'intercession de la Vierge et la rendent en quelque façon toute-puissante [86] ».

Cette toute-puissance de Marie n'a rien qui doive nous étonner, dit à son tour saint Jean Eudes, depuis « que Gabriel a dit à notre divine Marie : *Dominus tecum*..., elle est entrée dans une nouvelle alliance avec le Fils de Dieu, qui a été fait son Fils, et dans une si étroite union, que le Fils et la mère n'ont qu'une même chair, un même esprit, une même volonté et une même puissance [87] ».

Et voici les affirmations très fortes — disons même trop fortes — de M. Olier, habitué comme nous l'avons déjà fait remarquer, à considérer Marie sous le titre d'épouse de Dieu le Père : « La Vierge est souveraine moins par un effet de sa liaison avec le Christ

84. *Op. cit.*, t. I, pp. 19-29.
85. *Op. cit.*, t. II, p. 729.
86. *Ibid.*, t. II, pp. 628, 725 et 283.
87. Eudes, *op. cit.*, t. VII, p. 58.

que par une délégation de Dieu le Père... C'est une chose merveilleuse que ce pouvoir de la Très Sainte Vierge en qualité d'épouse qui a tout droit et tout pouvoir sur lui. Il veut ce qu'elle veut... Elle n'a qu'à vouloir, et toutes choses sont faites[88]. » Et il ajoute cette phrase d'une hardiesse plutôt suspecte : « C'est une étrange invention d'amour de Dieu le Père, de s'être fait obligation de faire miséricorde et de s'être fait lier les mains de sa puissance et de sa justice par les mains de l'amour;... elle est la Dalila du grand Samson, lequel se laisse aveugler par son amour[89]. » Disons pourtant à la décharge de M. Olier, qu'il n'omet pas le correctif en disant que cette autorité s'exerce, non à titre de justice, mais au titre de la charité[90].

Et voici à son tour le B[x] Grignion de Montfort, que ravit la contemplation des unions ineffables entre Marie et le Saint-Esprit, avec lequel elle produit des « choses singulières et extraordinaires ». Le Saint-Esprit fait tout pour cette « indissoluble épouse, car depuis qu'il l'a épousée,... pour produire Jésus-Christ, le chef des élus, et Jésus-Christ dans les élus, il ne l'a jamais répudiée, parce qu'elle a toujours été fidèle et féconde... [Aussi], l'autorité que Dieu a bien voulu lui donner est si grande, qu'il semble qu'elle a la même puissance que Dieu, et que ses prières et demandes sont si puissantes auprès de Dieu, qu'elles passent toujours pour des commandements auprès de sa majesté qui ne résiste jamais à la prière de sa chère Mère[91] ».

Dieu accorderait donc ses grâces à l'intercession de Marie pour se conformer en quelque sorte à sa volonté, de la même manière qu'il a attendu son consentement pour opérer l'Incarnation. Nicolas l'Archevêque, avec

88. *Lettres*, t. I, p. 245; Migne, col. 486.
89. *Recueil...*, pp. 17, 21.
90. *Vie intérieure...*, p. 320.
91. *Op. cit.*, nos 36 et 37. Le bienheureux explique du reste le mot « commandement ».

des expressions parfois suspectes dans leur crudité, insiste plus encore que les autres, sur la puissance de la prière de Marie :

> C'est par justice que [Marie], à cause de sa révérence et de la dignité de sa personne, doit toujours être exaucée et n'être jamais éconduite... ; la Vierge, comme vraie Mère de Dieu..., a autorité sur son Fils et un droit fondé en nature. Ce qu'étant, elle a pouvoir, droit et mérite d'obtenir tout ce qu'elle demande à son Fils... Dieu se tient pour honoré quand elle lui expose notre misère... Elle obtient tout ce qu'elle veut... casse ce que l'Éternité résout... Voire même, quand Dieu par un décret aurait arrêté de ne rien faire de ce que les pécheurs désirent, si la Vierge prie pour eux, il cassera son décret, et se rendra aussi facile que s'il en eût eu grand désir et y eût incliné toujours. N'en avons-nous pas un exemple au miracle fait à Cana à la sollicitation de cette Vierge ? Notre-Seigneur avait arrêté de ne faire aucun signe; il fallait temporiser, son heure n'étant pas encore venue. Nonobstant tous ces obstacles, à la requête de sa mère, il change l'ordre qu'il avait pris, il anticipe le temps, et fait miraculeusement ce qu'il n'avait pas ordonné de faire. La justice qu'il doit rendre à toutes les prières de sa mère lui fait rompre sans autre forme l'ordre que sa sagesse a établi : en sorte qu'admirablement et en un sens très catholique plein de piété et de dévotion, on peut dire de la Sainte Vierge et de ce miracle fait à son instance ce que Juvénal a écrit et fait sonner en la bouche de la femme impérieuse : je le veux ainsi, je le commande, ma volonté tient lieu de raison; donc elle commande à son époux [92].

IV. — Mode de cette intercession universelle

Reste à préciser davantage encore, comment les Maîtres de l'École française expliquent le mode de cette

92. *Op. cit.*, pp. 455, 456.

intervention de la Sainte Vierge dans la distribution de toutes les grâces. A voir la fréquence avec laquelle ils appuient sur la liaison intime créée par l'Incarnation entre Jésus et sa Mère, à presser les formules des vœux de servitude à Jésus et à Marie, on pourrait être tenté de conclure, que, dans la pensée de nos Maîtres, la formule de médiation, au lieu d'être : « à Jésus par Marie, et par Jésus à Dieu », serait plutôt : « à Dieu par Jésus et Marie ». Rien ne serait plus arbitraire. De Bérulle à Grignion de Montfort, et jusqu'au P. Chaminade dans la doctrine duquel l'influence de l'École française est assez sensible [93], il n'y a qu'un cri, pour répéter après saint Bernard et saint Bernardin de Sienne : « Toute grâce communiquée au monde, l'est par une triple voie : elle est donnée par Dieu au Christ, le Christ la fait passer à sa Mère, et celle-ci la destribue aux hommes. »

Marie est « Médiatrice envers Jésus notre unique Médiateur » répète très souvent Bourgoing, fidèle écho de son Maître Bérulle. « Comme Jésus paraît à la face du Père, toujours vivant pour interpeller pour nous, ainsi Marie est présente à son Fils et intercède pour le pécheur [94] ». Bref, dit le Bx de Montfort, car il serait fastidieux d'accumuler les citations,

> nous avons besoin d'un Médiateur auprès du Médiateur même, et... la divine Marie est celle qui est la plus capable de remplir cet office charitable... en sorte que... nous

93. Cf. E. Neubert, S. M., *La doctrine mariale de M. Chaminade, fondateur de la Société de Marie*, 20e Cahier de la Vierge.

94. *Op. cit.*, t. II, pp. 99, 123; t. IV, p. 253. Voici de lui un bien beau texte : Jésus et Marie, « deux vives sources de grâces, deux réparateurs de notre nature, Jésus par la rédemption et en qualité de Sauveur, et Marie par intercession et comme médiatrice entre son Fils et nous... les deux exerçant une puissance souveraine, sur le ciel et la terre, Jésus absolument et par soi-même, et Marie par subordination et par dépendance de Jésus; Jésus comme l'auteur de la grâce et Marie comme la trésorière et la dispensatrice » (IV, p. 257).

avons trois degrés à monter pour aller à Dieu : le premier, qui est le plus proche de nous et le plus conforme à notre capacité, est Marie; le second est Jésus-Christ; et le troisième est Dieu le Père. Pour aller à Jésus-Christ, il faut aller à Marie, c'est notre médiatrice d'intercession ; pour aller au Père éternel, il faut aller à Jésus, c'est notre Médiateur de rédemption [95].

Aussi trouve-t-on fréquemment sous la plume de nos Maîtres les comparaisons du cou, de l'aqueduc et de la lune, si populaires au moyen âge. Jésus est comparé au chef [à la tête], nous dit Gibieuf, et Marie au cou, pour nous faire connaître que toutes les grâces qui procèdent du Fils passent par la Mère [96]. « Si Jésus est le chef du Corps mystique de son Église, Marie est le col par lequel toutes les influences de grâces sont répandues de ce chef dans les membres, et par lequel tous les vœux, les devoirs et les actes de nos soumissions, de nos dépendances sont élevées vers lui [97]. » « Jésus est dans l'Église comme la première fontaine de grâce; la Bienheureuse Vierge est comme le canal des grâces qui sont données aux fidèles [98]. » « Elle n'est pas le soleil ... mais ... la lune, qui reçoit sa lumière du soleil et la tempère pour la rendre conforme à notre petite portée [99]. »

Une médiation, pour me servir d'une image de Bérulle, comporte un perpétuel flux et reflux, un apport réciproque entre les diverses parties reliées. Le rôle de Marie est précisément de « nous donner Jésus et de nous donner à lui [100] ». Cette formule, fréquente chez Bérulle et ses disciples, résume bien le rôle actuel assigné par eux à la Vierge. Marie doit donc d'abord *nous*

95. *Op. cit.*, nos 85-86.
96. Gibieuf, *op. cit.*, t. II, p. 265.
97. Bourgoing, *op. cit.*, t. I, p. 20.
98. Eudes, *op. cit.*, t. V, p. 220.
99. De Montfort, *op. cit.*, nos 85, 24, 25.
100. Bérulle, *op. cit.*, col. 995, 1385.

donner Jésus. « Comme autrefois elle a engendré Jésus en elle-même selon la chair et l'esprit tout ensemble... elle continue de l'engendrer en nous spirituellement[101]. » Elle « est appelée à engendrer Jésus, à le former, à le fortifier [en nous; et avec] quelle assiduité, quelle sollicitude, quelle persévérance elle s'acquitte de ce devoir[102] ». « Dieu l'a choisie pour être le principe de la vie temporelle de son Fils, et ensuite pour être avec son Fils et en son Fils, le principe de la vie spirituelle de tous ses membres. De même que Dieu le Père donne à son Fils, qui n'est qu'un avec lui, la plénitude de la divinité, ainsi Jésus-Christ, consommant en lui sa Mère, la remplit de sa vie divine pour en faire la mère de tous les vivants, c'est-à-dire qu'habitant en elle, il se communique par elle à tous les fidèles[103]. » On pourrait détailler ici, s'il en était besoin, après nos Maîtres, les « preuves éclatantes de sa sollicitude » pour le salut des âmes et considérer, surtout, avec le B^x^ Grignion de Montfort que le zèle portait sans cesse aux applications pratiques, comment Marie, afin de mieux faire entrer Jésus dans nos âmes, « les purifie [d'abord] de toute souillure, et de l'amour-propre et de l'attache imperceptible à la créature..., les embellit en les ornant de ses mérites et vertus[104] », comment elle « anéantit l'homme [pour y] faire naître et vivre Dieu[105] », et pourquoi « la formation des grands saints qui seront sur la fin du monde lui est réservée[106] ».

Et tous ces soins de Marie n'ont qu'un seul but, bien conforme au théocentrisme bérullien : « lier les âmes

101. *Ibid.*, col. 1183. — Gibieuf, *op. cit.*, t. I, p. 76.
102. Gibieuf, *op. cit.*, t. II, p. 785. — Condren, cit. par Molien, *Les grandeurs de Marie d'après les écrivains de l'École française*, p. 82.
103. Olier, *op. cit.*, p. 122.
104. *Op. cit.*, n^os^ 146-147.
105. Condren, cit. par Molien, *op. cit.*, p. 88.
106. De Montfort, *op. cit.*, n° 35.

à son Fils,... et les assujettir à son pouvoir et à sa volonté [107] », et par lui les abîmer en Dieu. Oui, le « propre de la Sainte Vierge est de nous conduire sûrement à Jésus-Christ, comme le propre de Jésus-Christ est de nous conduire au Père éternel.. car Marie ne garde les âmes... dans son sein que pour les entretenir et les agrandir jusqu'à ce qu'elle les enfante à la gloire, après la mort, qui est proprement le jour de leur naissance [108] ».

V. — Conséquences de l'intercession mariale : la dévotion a Marie

Et voici, en résumé, les conséquences pratiques qui découlent très logiquement de cette doctrine. Chez nos Maîtres, en effet, toute science doit se tourner vers l'amour et la vie; et le dogme n'est pas, pour eux, pure spéculation.

En vertu donc et « en l'honneur des liaisons mutuelles, ineffables et inconnues du Fils de Dieu et de la Vierge [109] », nous n'avons jamais le droit de « désunir ce que Dieu a uni [110] », « ni de séparer le Fils d'avec la Mère, ni la Mère d'avec le Fils dans nos dévotions [111] ».

> Nous devons contempler avec révérence et amour la liaison si ancienne et inséparable de ces deux objets. O liaison éternelle ! O liaison perpétuelle ! O liaison admirable de Jésus et Marie dans le conseil de Dieu, dans le

107. Gibieuf, *op. cit.*, t. II, pp. 747, 772, 577, *préface*.
108. De Montfort, *op. cit.*, nos 164 et 33.
109. Bérulle, *op. cit.*, col. 629.
110. Bourgoing, *op. cit.*, t. I, p. 88. Formules de Bérulle : « Jésus et sa très sainte Mère soient avec vous pour jamais » (col. 1372); « Je vous souhaite l'esprit de la Vierge, Mère de Jésus, et l'esprit de Jésus son Fils, et Fils de Dieu tout ensemble » (col. 1359).
111. Eudes, *op. cit.*, t. V, p. 78.

sein du Père! Imitons ce divin modèle. Que Jésus et Marie soient liés inséparablement dans nos cœurs. Que toutes nos pensées et toutes nos affections tendent à l'honneur du Fils et de la Mère de Dieu. Que tout ce qui est nôtre rende hommage par état à Marie, ainsi liée à Jésus et à Jésus ainsi lié à Marie[112].

Bienheureuse l'âme qui ne voit plus que Jésus et Marie, qui ne converse plus qu'avec Jésus et Marie, qui n'a plus de joie ni de désir en ce monde que de savoir des nouvelles de Marie en Jésus et de Jésus en Marie[113].

Désormais, nous ne pouvons plus adorer Jésus en l'un quelconque de ses états « qu'entre les bras de sa sainte Mère et notre Mère[114] ». Oui, « soyons à Jésus, soyons à la Vierge, soyons à Jésus en la Vierge[115] ».

D'autre part, puisque nous appartenons à Marie « par le titre général de ses grandeurs... et par le titre particulier de l'élection de notre franche volonté[116] », nous devons lui faire « relation de notre âme », c'est-à-dire le don total de nous-mêmes. N'est-elle pas la Mère de Dieu, à laquelle Dieu lui-même s'est soumis? Aussi, très logiquement, Bérulle conclut au vœu de servitude à Marie, si cher à ses disciples, puis adapté et popularisé par le B[x] de Montfort : « En l'honneur donc que [Jésus] est son Fils, s'écrie Bérulle, et qu'elle est sa Mère, et en l'honneur de ce qu'elle est seule entre toutes les créatures qui a cet état, et ce rapport singulier et admirable avec lui... je la supplie... de daigner vouloir être Mère de mon âme.. de m'offrir à Jésus, de me considérer désormais comme esclave de son Fils, et, en cette qualité, de m'obtenir de lui part à ses voies et miséricordes éternelles[117]. »

112. Gibieuf, *op. cit.*, t. I, p. 30.
113. Olier, *Migne*, col. 883.
114. Bérulle, *op. cit.*, col. 1571.
115. *Ibid.*, col. 983.
116. *Ibid.*, col. 1286.
117. Bérulle, *op. cit.*, col. 632, 188.

En outre, puisque « Dieu veut que tout passe par elle, et qu'elle soit sa grande trésorière,... nous sommes obligés, dit Gibieuf, — car cette dévotion est obligatoire [118], — nous sommes obligés, pour ne manquer à aucune partie de notre devoir, de recourir à la Vierge en tous nos besoins [119] ». Comme elle est le « moyen parfait que Jésus-Christ a choisi pour s'unir à nous, et nous unir à lui... nous devons... nous donner tout entiers à la Sainte Vierge pour être tout entiers à Jésus-Christ par elle [120] », « trouver Jésus par Marie [121] », la prier de nous donner Jésus, pour « nous assujettir à son pouvoir et à sa volonté [122] ».

Mais dans nos prières à Marie comme dans le Pater, — et ici plus que jamais se manifeste le désintéressement et le théocentrisme de cette dévotion —, les intérêts de la Vierge doivent passer avant les nôtres. Il faut prier, dit Condren, « pour les intentions de la Sainte Vierge, pour son accomplissement, sa plénitude dans l'Église, pour qu'elle soit connue et honorée... dans les peines et les afflictions qui pourront *nous* survenir, se *donner* à elle pour adhérer à Dieu en elle et par son esprit [123] ».

La prier de nous conduire à Jésus, « se donner à elle pour adhérer à Dieu en elle » ou comme dit M. Olier, lui demander de substituer sa « religion » à nos défaillantes prières [124], voilà bien le dernier mot de la dévo-

118. Cette dévotion n'est pas, en effet, une dévotion de surérogation, dit Grignion de Montfort, et « il ne faut pas la... mêler avec les dévotions aux autres saints, comme si elle n'était pas plus nécessaire, car la Très Sainte Vierge étant nécessaire à Dieu d'une nécessité qu'on appelle hypothétique, en conséquence de sa volonté, elle est bien plus nécessaire aux hommes pour arriver à leur fin » (*op. cit.*, n° 39).

119. Gibieuf, *op. cit.*, t. II, p. 772.

120. De Montfort, *op. cit.*, n^os 123 et 121.

121. Bourgoing, *op. cit.*, t. I, p. 89.

122. Gibieuf, *op. cit.*, t. II, p. 772.

123. Cité par Molien, *op. cit.*, p. 586.

124. Olier, *Recueil...*, p. 12.

tion bérullienne, (application dans le cas de la dévotion à Marie, de sa spiritualité théocentrique). Or, n'est-ce pas là précisément la dévotion, telle que la concevait saint Thomas, un acte de la vertu de religion? Tout pour Dieu, car il est le principe et la fin de toutes choses. (Cherchez d'abord le royaume de Dieu, et tout le reste vous sera donné par surcroît)...

Et sous la plume de nos Maîtres jaillissent spontanément et sans arrêt, ces formules admirables qui marquent vigoureusement cette ultime finalité de la dévotion à Marie.

Dévotion essentiellement intérieure aussi, car pour avoir « part à Marie et à son Fils par elle », les pratiques extérieures ne suffisent pas. Pour cette dévotion, Gibieuf exige « quatre mouvements ou dispositions intérieures : abaissement devant ses grandeurs, dépendance de ses pouvoirs, adhérence à son état et à ses usages de Mère de Dieu, c'est-à-dire à tout ce qu'elle est vers le Père éternel et vers Jésus-Christ son Fils et à tout ce qu'elle rend à l'un et à l'autre; et enfin, relation de tout ce que nous sommes en nature et en grâce, à son honneur et à sa gloire, après celle que nous devons à son Fils [125] ». Cette préoccupation d'une dévotion de plus en plus spiritualisée ou intériorisée est frappante chez tous nos Maîtres, chez ceux-là même, dirai-je chez ceux-là surtout, qui sont le plus souvent en rapport avec les gens du peuple si enclins à s'arrêter aux apparences. Souvent ils exhortent les dévots à imiter les vertus de Marie [126] et à « s'approprier ses

125. *Op. cit.*, t. II, p. 772.

126. Et quel idéal parfait de la spiritualité bérullienne est la Vierge! La spiritualité bérullienne oriente l'âme vers Dieu. « Vous ne devez n'être et ne vivre qu'en lui et pour lui, écrit Bérulle; vous devez n'être qu'une pure capacité de lui, tendant à lui et remplie de lui; vous devez n'aspirer qu'à lui et ne respirer que sa grâce et son esprit » (*op. cit.*, col. 1358). Or la fonction de Marie, nous venons de le voir, est de réaliser en nous ce programme par son intercession sans doute, mais aussi par l'attirance de son exemple,

états », à la prier, moins de leur donner ses faveurs qu'à réaliser pour eux « l'accomplissement de ses désirs sur la terre ». « Vous prétendez en vain d'être de ses filles et servantes, écrit Bérulle à ses carmélites, si vous n'entriez en communication de ses désirs et n'en souhaitiez l'accomplissement[127]. » Et l'on sait avec quelle vigueur le B^x de Montfort invective les faux dévots et avec quelle rigueur minutieuse il dresse la liste des fausses dévotions, pour séparer la paille du froment.

Il va de soi que par cette insistance à exiger une dévotion essentiellement intérieure destinée à porter les âmes à Jésus et par lui à Dieu, nos Maîtres ne prétendent nullement rejeter les pratiques extérieures. Pas plus que Notre-Seigneur qui promettait à la Samaritaine des temps prochains où l'on adorera Dieu en esprit et en vérité. Les dévotions les plus variées fleurirent sur ces principes, destinées à aider les âmes à mieux « faire toutes les actions par Marie, avec Marie, en Marie et pour Marie, afin de les faire plus parfaitement par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ, en Jésus et pour Jésus[128] ». Toutes ces pratiques propagées surtout par ceux de nos Maîtres qui furent sans cesse sollicités de satisfaire aux besoins variés de la piété populaire, gardent la marque de leur origine, et ce je ne sais quel parfum qui en trahit aussitôt la provenance. En les faisant jaillir de la base solide du dogme, en exigeant qu'elles soient « intérieures et spirituelles et aucunement extérieures et sensibles[129] », en appuyant fréquemment sur leur finalité, en avertissant bien les dévots que « si la dévotion à la Sainte Vierge éloignait de Jésus-Christ, il faudrait la rejeter comme une illu-

car « le propre de la Vierge... est d'être une pure capacité de Jésus, remplie de Jésus » (*op. cit.*, col. 501).

127. *Op. cit.*, col. 1315.

128. Grignion de Montfort, *op. cit.*, n° 257.

129. Bérulle, *op. cit.*, col. 1313.

sion du diable[130] », les Maîtres de l'École française assurèrent à leur dévotion une séduction capable d'attirer les grandes âmes du grand siècle, et la préservèrent de ces contrefaçons suspectes qui la rendent parfois stérile sinon malfaisante.

En résumé, dévotion *chevaleresque* par son *désintéressement* et le don *total* fait à la Vierge, sans cesser pour autant d'être *raisonnable* dans ses formules et *discrète* dans ses manifestations extérieures; dévotion soucieuse de garder l'*équilibre* entre les énervantes complications d'une mièvrerie sentimentale et l'abstraite simplification de la sécheresse janséniste; dévotion *solide*, au sens que le dix-septième siècle prêtait à ce mot, par ce goût de la juste *mesure* jusque dans les emportements de la passion mystique; *dévotion française*, en un mot, née sur le sol de France dans le siècle français par excellence; dévotion concrétisée dans cette formule vibrante et d'un parfum si bérullien, sur laquelle s'achève le livre du dernier et du plus populaire de nos grands Maîtres, Grignion de Montfort.

Gloire à Jésus en Marie?
Gloire à Marie en Jésus?
Gloire à Dieu seul?

P. Hoffer, S. M.

130. G. de Montfort, *op. cit.*, nº 62.

La connaissance de soi

d'après Guillaume de Saint-Thierry

Commentant ce texte du Docteur Melliflue : « *Terram intuere ut cognoscas teipsum; ipsa te repraesentabit quia terra es et in terram ibis* »[1], M. Gilson a noté naguère : « Saint Bernard se place ici sur le terrain du *nosce teipsum* des Anciens. Comme la mosaïque romaine trouvée sur la Voie Appienne, l'ascèse de saint Bernard prescrit aux mortels de se souvenir qu'ils sont mortels... Mais il faudrait trouver, pour faire pendant à la première, une autre mosaïque, chrétienne celle-ci, où l'on verrait s'élever du *nosce teipsum*, au-dessus de l'homme terrestre, l'homme céleste renouvelé à l'image de Dieu[2]. » Bien qu'elle ne soit pas de marbre, cette mosaïque existe! Nous voudrions la dégager des divers écrits de Guillaume de Saint-Thierry — cet *alter ego*[3] de saint Bernard, en prenant pour base de notre travail le chapitre xv de la *Lettre d'Or*.

Ce chapitre, consacré à l'état raisonnable ou état des

1. S. Bernardi, *De gradibus humilitatis*, altera pars, cap. x (*P. L.*, 182, col. 957 D).

2. E. Gilson, *La théologie mystique de S. Bernard*, Paris, Vrin, 1934, appendice I, p. 182.

3. L'expression est du Docteur extatique, Denys le Chartreux. Cf. *De praeconio sive laude Ordinis Cartusiensis* (*Opera Minora*, t. VI, col. 420 B).

progressants[4], a une allure quelque peu singulière. On n'y trouve rien qui rappelle la description d'un état d'âme, d'un genre de vie particulier. Guillaume qui, au cours des chapitres précédents, décrit, avec force détails, la « *conversation* »[5] de l'homme animal, et multiplie à cette occasion les conseils et les directives, Guillaume, traitant de l'âge raisonnable, s'en tient à des définitions : définition de l'*anima* et de l'*animus*, — de la raison et du raisonnement, — du vice et de la vertu, — des bonnes et des mauvaises pensées. On attendait un programme de vie, on ne trouve guère qu'une philosophie[6]...

C'est le lieu de rappeler la place et le rôle de la philosophie dans la spiritualité médiévale. Tous les grands spirituels d'alors, — disons tous les grands mystiques, — sont d'abord des « *philosophes* »[7], et même des philosophes singulièrement profonds et hardis pour leur temps. Ils se regardent, ils s'étudient, ils explorent avec grand soin le contenu de leur pensée; bref, ils travaillent à se connaître, et de cette connaissance d'eux-mêmes, nous les voyons s'élancer, comme d'une sorte de tremplin, dans la connaissance de Dieu.

Le mystérieux *nosce teipsum*, tombé des lèvres du dieu inconnu dans la majesté de Delphes, puis vulga-

4. *Epistola aurea*, cap. xv : *De secundo statu vitae religiosae, id est Rationali* (dans Migne, ce chapitre est le deuxième du livre II; *P. L.*, 184, col. 339-347). Voir plus haut la traduction des parties essentielles de ce chapitre.

5. *Conversatio* : conversation = genre de vie; mot emprunté au vocabulaire patristique et médiéval.

6. Une philosophie au sens large d'ailleurs; une philosophie qui englobe le surnaturel. Le lecteur voudra bien se rappeler, tout au long de ces pages, que Guillaume est un pré-scolastique et avant tout un « réalisateur »!

7. Témoins les nombreux traités *De anima* de l'époque; voir à ce sujet D. Le Bail, article *Saint Bernard*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. I, col. 1472.

risé par Socrate et ses disciples, a été rendu au vrai Dieu par les plus éminents des Pères, saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire[8]. Pieusement recueilli par les fondateurs d'écoles du moyen âge[9], il s'est érigé en programme et imposé comme une méthode. La connaissance de soi-même est, au début du XII[e] siècle, le fondement indispensable de toute vie spirituelle.

Dans ce mouvement universel, deux courants pourtant s'accusent; si tous sont d'accord sur le terme de cet examen intérieur qui est de révéler à l'homme et sa grandeur et sa misère, les uns ne vont à leur propre grandeur que pour mieux sentir leur misère; les autres, au contraire, sans oublier leur misère, vont plutôt à leur grandeur, et ils demandent à leur propre richesse de leur révéler quelque chose de la profondeur des richesses de Dieu. Les uns font du *nosce teipsum* la base de leur humilité, les autres en font le marchepied de leur connaissance de Dieu. Guillaume est de ces derniers : suivons-le dans son enquête.

8. S'autorisant de la traduction grecque d'un verset du *Deutéronome* (XV, 9), saint Ambroise n'hésite pas à placer le fameux précepte dans la bouche de Moïse : « Nosce teipsum, quod Apollini Pythio assignant gentiles viri, quasi ipse auctor fuerit hujus sententiae, cum de nostro usurpatum ad sua transferant, et longe anterior Moyses fuerit, qui scripsit librum Deuteronomii, quam philosophi qui ista finxerunt (S. Ambrosii, *in Ps.* CXVIII, sermo II, n° 13; *P. L.*, 15, col. 1279 AB). Le grec porte en effet : « Attende tibi ipsi » (la Vulgate : « Cave ne forte subrepat tibi impia cogitatio »). C'est peut-être un peu forcé! Saint Ambroise est certainement plus heureux quand il interprète dans le sens du *nosce teipsum* la parole de l'Époux du *Cantique des Cantiques* : « Si ignoras te... egredere » (*Cant.*, I, 7), la contre-partie étant nécessairement : « Si vis appropinquare, nosce teipsum! » — De même saint Grégoire, *in Cant.*, *P. L.*, 79, col. 490 BC.

9. Saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, Hugues et Richard de Saint-Victor, pour nous en tenir à la première moitié du XII[e] siècle.

I

Une considération d'ordre psychologique et moral ouvre le traité de Guillaume, qui peut sembler la plus fidèle et la plus complète réponse au *nosce teipsum* delphique : « L'âme, lisons-nous dans le prologue du *De natura corporis et animae*, l'âme, qui ne s'arrête point aux réalités qui lui sont propres, se voit nécessairement entraînée au dehors d'elle et tombe dans la curiosité [10]. » Or, ce vice est pour Guillaume, comme pour saint Bernard d'ailleurs, la négation de toute ascèse, la source de tous les maux et de tous les désordres, le chemin direct et sûr vers cette région de ténèbres où préside l'oubli de Dieu et du salut éternel. D'où la nécessité pour l'âme de se complaire en elle-même et de chercher au dedans d'elle, dans le monde de sa pensée, de quoi assouvir le besoin qu'elle a de connaître et d'aimer.

Si sage que soit cette réflexion, elle ne nous apprend pas grand'chose, et nous nous demandons bien vite quelles sont ces « réalités personnelles », assez fortes pour ramener l'âme déchue dans le droit chemin, assez vastes pour satisfaire son impérieux besoin de connaître; quel est le trésor intime capable de faire ainsi contre-poids à toutes les vanités extérieures. *C'est Dieu*, répond Guillaume tout au long de son Commentaire sur le Cantique des cantiques, Dieu dans son image! Car l'âme est l'image de Dieu : l'homme qui rentre au dedans de lui « pour contempler son visage, — c'est-à-dire, explique Guillaume, *pour méditer sa ressemblance avec Dieu*, est à l'abri du péché : *sic visitans homo speciem suam in Deo, hoc est similitudinem suam cogitans, non peccat* [11] »; bien plus, il est assuré de trouver Dieu en lui-même : « Puisque tu es mon image, s'écrie

10. *De natura corporis et animae*, prologus; *P. L.*, 180, col. 695.

11. *Expositio altera in Cantica*; *P. L.*, 180, col. 478 C. Dans les références qui vont suivre, quand nous n'indiquons pas le tome de la Patrologie, c'est du tome 180 qu'il s'agit.

l'Époux à l'épouse, connais-toi donc! Connais-toi pour me connaître, pour me trouver au dedans de toi, *sed cognosce te, quia imago mea es, et sic poteris nosce me... et penes te invenies me*[12]. »

Ces deux textes, entre tant d'autres, ne laissent planer aucune ombre sur la façon dont Guillaume entend le *nosce teipsum* et sur le terme qu'il lui assigne : il s'agit de fuir le péché, mais plus encore de trouver Dieu, et *cela même en méditant notre ressemblance avec Lui.*

En quoi consiste cette ressemblance ? Réalisant le *nosce teipsum* chrétien, Guillaume, suivant une méthode qui lui est chère, va nous conduire de l'ordre de la nature à celui de la grâce en passant par la déchéance, et montrer tour à tour l'image intégrale, déformée et finalement restaurée de la divinité dans l'homme.

* * *

Guillaume va d'abord à Dieu, à son Créateur; il contemple, par la foi[13], la Trinité créatrice; puis, se sachant l'image de Dieu — sa foi le lui affirme —, il redescend en lui-même pour y chercher et pour y palper l'empreinte du Dieu Trine et Un.

C'est alors qu'il découvre en lui *comme une trinité créée*, une image des trois Personnes dans leurs relations ineffables.

Au plus profond de son être, en effet, par-delà les bornes de sa pensée, plus haut qu'elle et indépendamment d'elle, voici comme un lieu secret où repose, latent,

12. *Ibid.*, col. 494 A.

13. La foi! c'est vraiment la base de tout l'édifice spirituel de Guillaume, comme l'amour en sera le couronnement. Lui-même nous a donné, dans l'*Ænigma Fidei*, ce principe directeur de tous ses travaux théologiques : « In rebus humanis humana ratio parat sibi fidem; in divinis vera praecedit fides; deinde ipsa sui generis format sibi rationem » (*Ænigma*, col. 417 B).

mystérieux, le souvenir du Créateur, souvenir qui est une présence et comme une vivante empreinte : la présence même du Dieu vivant, l'empreinte de sa bonté et de sa puissance. C'est *la mémoire*, au sens augustinien du mot. De ce souvenir substantiel de Dieu découle, comme son expression naturelle, *la raison*, l'intelligence, faculté de connaître le Vrai et le Bon, perception innée de la Vérité, science naturelle de Dieu et de tout ce qui mène à Dieu. Enfin vient *la volonté*, exploitation, si l'on peut dire, de la mémoire par la raison, mouvement de l'âme vers Celui qu'elle reconnaît comme son vrai bien et dans lequel, instinctivement, quoique librement, elle aspire à se perdre; c'est l'amour, bouclant le cercle de la vitalité profonde de l'esprit[14].

14. « Cum Trinitas Deus hominem crearet ad imaginem suam, quamdam in eo formavit Trinitatis similitudinem, in qua et imago Trinitatis creatricis reluceret; et per quam novus ille mundi incola, *simili naturaliter ad simile recurrente*, principio suo, creatori suo indissolubiliter inhaereret, si vellet, ne multiplici creaturarum varietate illecta, abstracta, distracta, creata illa trinitas inferior a summa et creatricis Trinitatis unitate recederet. Etenim, cum in faciem novi hominis spiraculum vitae, spiritualem vim, id est, intellectualem, quod sonat spiratio et spiraculum, et vitalem, id est animalem quod sonat nomen vitae, infudit, *et infundendo creavit*; in ejus quasi quadam arce *vim memorialem collocavit*, ut Creatoris semper potentiam et bonitatem memoraret : statimque, et sine aliquo morae interstitio, memoria de se genuit *rationem* : et memoria et ratio de se protulerunt *voluntatem*. Memoria quippe habet et continet quo tendendum sit; ratio quod tendendum sit, voluntas tendit » (*De natura et dignitate amoris*, cap. II, nº 3; *P. L.*, 184, col. 382).

Combien précieux ce texte dans son intégrité! Nous y voyons clairement que, pour Guillaume de Saint-Thierry, l'image surnaturelle de Dieu dans l'âme est du premier jour. La structure naturelle de l'âme a été, dès la création de l'homme, ordonnée à une fin surnaturelle, et, dans la pensée de Dieu, surnaturalisée dès le premier instant. L'âme n'a été créée « raison, mémoire et volonté » que pour que l'homme pût adhérer à Dieu plus facilement, un peu comme un semblable adhère à son semblable... Et nous mesurons du coup toute la profondeur de la prière qui ouvre (quinze ans après la composition du texte précité) le Commentaire de Guillaume sur le *Cantique des Cantiques* : « Seigneur notre Dieu, qui nous

Mémoire, raison, volonté, ces trois choses qui ne sont qu'une âme, ces trois énergies d'une même substance, n'est-ce point la réplique en l'homme, des trois Personnes qui font l'unité de l'auguste Trinité ?

Or, — qu'on ne s'y méprenne point, — pour Guillaume de Saint-Thierry, cette trinité créée n'est pas seulement *une* image, une représentation, et pour tout dire, un pur symbole, de la Trinité incréée : c'est l'image même de Dieu dans l'homme, l'empreinte de la Trinité créatrice, la trace adorable laissée sur la substance de l'âme par chacune des trois Personnes, lorsque le souffle de vie (spiraculum vitae) vint animer le premier Adam. Souffle de vie divine, sans aucun doute; car, dès cet instant béni, les trois énergies qui cristallisent, ou plutôt qui constituent la vie de l'âme, se sont vues comme informées par les trois Personnes divines : le Père revendique la mémoire, le Fils la raison, l'Esprit-Saint la volonté; l'âme est ainsi fixée en Dieu; de même qu'elle est sortie de Dieu, de même retourne-t-elle à Dieu par le jeu de toutes ses puissances : « ut ergo Deo inhaereret creata in homine rationalis anima, memoriam sibi vindicat Pater, rationem Filius, voluntatem ab utraque procedentem ab utroque procedens Spiritus Sanctus [15] ».

avez créés à votre image et ressemblance, *à savoir* pour vous contempler et jouir de vous... » : « Domine, Deus noster, qui ad imaginem et similitudinem tuam creasti nos, *scilicet* ad te contemplandum, teque fruendum... » (*in Cant.*, col. 473 C).

15. *De natura et dignitate amoris*, cap. II, n° 3, *in fine*. — Des trois principales trinités de saint Augustin :

Mens — Notitia — Amor

(*sui*) *Memoria — Intelligentia — Voluntas*

(*Dei*) *Memoria — Intelligentia — Voluntas*

seule la dernière a retenu l'attention de notre auteur, et pour cause. Notons d'abord que Guillaume, — s'il est possible, plus encore que saint Augustin, — ignore la nature pure. Trop scripturaire, trop concret aussi, trop pressé d'arriver au but, il ne s'arrête pas à la conception d'un *mens* pris absolument, d'un *mens* qui n'aurait que soi au terme de sa vitalité, d'un *mens* purement philosophique.

* * *

Sans doute, Guillaume ne l'ignore pas, *la déchéance* originelle est venue ternir en nous cette image du Créateur et arracher en quelque sorte chacune des facultés de notre âme à leur divin possesseur.

De la Chute, la volonté s'est relevée particulièrement meurtrie : l'âme a perdu la liberté, sinon de choisir, du moins de vouloir efficacement et d'agir conformément au jugement de la raison [16]. D'ailleurs la raison n'est plus ce sens naturel du vrai et du bon, ce reflet du Verbe de Dieu « lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde », ce flambeau marquant la route. La raison est obscurcie [17], la volonté est captive, l'âme ne vit

De plus, bien qu'il s'inspire entièrement du *De Trinitate*, ses préoccupations sont tout autres que celles de saint Augustin. Pas question pour lui d'expliquer la Trinité : la Foi lui suffit (son *Ænigma* est très suggestif sur ce point), et il fléchit courageusement les genoux devant le mystère révélé par l'Écriture. Ce qu'il cherche, nous l'avons vu, c'est l'empreinte de Dieu dans l'homme : or, une mémoire qui n'aurait pas Dieu pour objet, une mémoire de soi, par exemple, s'épanouissant en connaissance et en amour de soi, peut bien constituer un vestige, un symbole de la Trinité incréée, mais non l'Image de Dieu dans l'homme! Saint Augustin le reconnaît formellement quand il écrit : « Haec igitur trinitas mentis non propterea est imago Dei quia *sui* meminit mens et intelligit ac diligit *se*; sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare a quo facta est » (*De Trinitate*, l. XIV, nº 2; *P. L.*, 42, col. 1048). C'est donc avec raison que Guillaume cherche l'Image informante de Dieu dans l'âme dans une « mémoire » habituelle de Dieu, s'épanouissant en connaissance et en amour de Dieu.

16. Cf. *Epistola aurea*, cap. XV, nº 50 : « Vitio carnalis originis implicitus, peccati servus effectus est, et captivus in lege peccati, quod est in membris » (*P. L.*, 184, col. 342 C).

17. « *Hebetata est* », a dit quelque part saint Grégoire le Grand, dont s'inspire constamment Guillaume, quand il traite de la déchéance (*In septem psalmos penitentiae, Ps.* XXXVII, 10; *P. L.*, 79, col. 574 B). Et plus explicitement : « Humana natura ad imaginem primitus et similitudinem Dei condita, per praevaricationis culpam a contemplationis divinae claritate expulsa, sicut immortalitatis aeternae beatitudinem perdidit, *ita interiorem oculum animae, sci-*

plus du souvenir de son Créateur. Esclave de la loi d'iniquité qui règne dans les membres du corps, elle erre, comme à l'aventure, à la poursuite de délectations coupables ou inutiles; elle s'engage dans les voies de la concupiscence et de la curiosité [18] et décline misérablement vers ce qui est au-dessous d'elle; cédant au poids naturel qui l'entraîne, elle cherche toujours son bonheur, mais elle le cherche où il n'est pas, « en dehors de la région qui est la sienne, et par des chemins étrangers [19] ».

*
* *

Tout n'est pas perdu cependant : si vile qu'apparaisse l'âme, elle est demeurée précieuse [20]; l'image divine, en effet, n'a pas totalement disparu [21] : chassée de l'intelli-

licet rationabilem obscuravit. Et quia postea bonum a malo discernere noluit, volens postmodum quid sibi sequendum, quidve fugiendum esset scire nequivit » (*ibid.*, *Ps.* VI, 7; *P. L.*, 79, col. 556 C).

18. La concupiscence charnelle est pour Guillaume, comme pour saint Augustin et saint Grégoire, la grande misère de cet état (cf. *De natura corporis et animae*, col. 695-696, et *in Cant.*, col. 494 B).

19. « Sola misera anima et degener spiritus, cum per se naturaliter (Deo) tendat, peccati vitio corrupta nescit, vel difficile discit ad suum redire principium. Naturale quidem pondere suo semper eo impellitur : cum beatitudinem desiderat, beatitudinem somniat, nonnisi beatus esse quaerit. Beatus autem ille et non alius, cujus est Dominus Deus ejus! Sed beatitudinem quaerens, non in regione sua, nec in via sua, longe aberrât a naturali intentione sua » (*De natura et dignitate amoris*, cap. I, n° 1; *P. L.*, 184, col. 380 D).

20. « Tu tibi vilis es, sed pretiosa res es! » (*In Cant.*, col. 494 C).

21. « ... per rationabile obsequium... recuperamus imaginem quam *ex parte* amisimus, non enim *totam*; quia si totam amisissemus, nihil maneret unde discereturr : Quanquam in imagine pertransit homo, verumtamen vane conturbatur » (*Ps.* XXXVIII; *In Rom.*, col. 671 AB). Guillaume a sous les yeux la curieuse interprétation de saint Augustin : « Bien qu'il soit troublé par la vanité, l'homme n'en demeure pas moins dans l'image » (*De Trinitate*, l. XIV, n° 6). Ce vestige de l'image se retrouve jusque chez les païens, au moins sous forme de loi naturelle (Guillaume, après saint Augustin, en fait la remarque en différents endroits, notamment dans *Epist.*, ch. XVI, n° 67). Mais, privés de la grâce du

gence et de la volonté, elle s'est retranchée, comme en une forteresse, *dans la mémoire* [22], où elle demeure aux aguets, toute prête à se révéler. Encombrée par des pensées vaines et sans but, submergée peut-être par des phantasmes immondes, l'empreinte divine y demeure intacte sous tout ce qui la recouvre. Que l'âme parvienne à la dégager, et la « mémoire du joug de Dieu [23] », pour parler le propre langage de Guillaume, s'imposera d'elle-même à la raison et à la volonté. Retrouvant quelque chose de l'harmonie primitive, l'âme, refaite à l'image de Dieu, se souviendra de son Créateur, pour Le connaître et pour L'aimer comme aux jours lointains de l'Éden!

Or, — et c'est ici le nœud vital de la question qui nous occupe, — d'une part ce travail de dégagement n'est possible que pour autant que l'âme soupçonne l'existence de l'empreinte divine, ou, si l'on veut, qu'elle a conscience du trésor qui repose en elle; mais, d'autre part, — vu le caractère de l'image et sa localisation « in mente — in memoria », il n'est pas possible que l'âme s'étudie, s'examine, se recueille au dedans d'elle, sans se reconnaître comme image divine, et sans atteindre du même coup Celui dont elle porte l'empreinte.

C'est la grâce du Rédempteur qu'elle retrouve, avec la justice, le chemin du paradis, non point du paradis

Christ, ces malheureux demeurent impuissants à exploiter, à réaliser le trésor qui repose en eux.

22. Non dans la mémoire sensible, mais dans la mémoire intellectuelle. Tout ceci évidemment est du langage figuré : nous voulons dire qu'après le péché, l'âme est demeurée *capable* de Dieu; elle a gardé la faculté de penser à Dieu. On trouvera d'abondantes dissertations sur la « mémoire » et son objet, au sens augustinien, dans A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927, t. I, pp. 73-74, 112, 119; Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929, pp. 133, 134, 135, 282, 283; F. Cayré, *Les sources de l'amour divin*, Paris, Desclée, 1933, pp. 31, 32, 34.

23. « Pietas est memoria jugis Dei » (*Epist.*, cap. IV, nº 9).

terrestre, mais de ce lieu secret d'elle-même, où Dieu se plaît à habiter, parce qu'il en a fait son ciel, dès l'aurore de la Création.

Sa grande misère dans l'état de déchéance, c'est à coup sûr son aveuglement, son ignorance de Dieu et d'elle-même [24]. Mais voici qu'elle porte en soi — (avec l'image de son Créateur) — la lumière même qui va la sauver! Qu'elle veuille bien se regarder, et les écailles tomberont de ses yeux; qu'elle s'interroge, et les plus intimes parties de son être lui crieront que le Royaume de Dieu est au dedans d'elle! Qu'importe le puits ténébreux où sa misère la tient enfoncée; qu'importe la boue et la fange qui menacent de l'engloutir, puisqu'elle garde la faculté de rentrer au fond d'elle-même, et que, ce faisant, elle est sûre de rencontrer Celui qu'elle aime [25]!

24. « Si ignoras te, o pulcherrima inter mulieres, egredere et abi post vestigia gregum. Ac si dicat : Quae indicari tibi petis a me, non ignoras, sed *te* ignoras : idcirco enim videris tibi ignorare me, quia ignoras te (*In Cant.*, col. 493 C).

25. Il nous faudrait citer ici en entier l'admirable *proemium* du *De contemplando*... : « In lacu miseriae, et in luto foecis, jam pene putrefactus... de profundis dolorum meorum ad te clamo Domine... Siquidem in ultionem formae tuae (qua me conformaveras tibi, Creator bone, creans me ad imaginem et similitudinem tuam), quam neglexi et perdidi, in hujus miseriae formam... deformasti me, et cum iniquitate deprimente in limo peccati infixus sum inferius...

« Sed, o Domine, abyssus abyssum invocat : abyssus profundissimae miseriae meae, abyssum altissimae misericordiae tuae... Quaero ubi inveniam quem dilexit anima mea... Circumeo plateas latas saeculi vias; et omnia quae intra me sunt, vel extra me magnis clamoribus, certis scilicet rationibus, *ad interiora me revocant, testificantia ex te, regnum Dei intra me esse, ut intus in cubili cordis te quaeram, quem exiens extra non invenio.*

« Ecce intus sum : annuntiate mihi, omnia interiora mea, num quem diligit anima mea vidistis? Respondetque mihi memoria : Penes me est... Habes ergo quem quaeris et penes te est. Sed non eo frueris, nisi ego tecum tota adsum » (*De contemplando*; *P. L.*, 184, col. 365-366).

Voilà ce que le P. Gardeil appelle « de la lave brûlante ».

Nul peut-être n'a insisté, plus que Guillaume de Saint-Thierry, sur la nécessité qu'il y a, pour quiconque veut trouver Dieu, de scruter son propre cœur. C'est la conséquence logique de sa manière d'envisager l'image divine dans l'âme humaine, et c'est aussi sa façon d'interpréter le vieil adage : « *Connais-toi toi-même* » et « *Cherche Dieu dans la simplicité de ton cœur* », c'est tout un pour l'auteur de l'*Expositio altera super Cantica Canticorum*[26]. Le *nosce teipsum* est infiniment plus pour lui qu'un précepte de morale; c'est une invitation pressante à trouver Dieu en soi, à prendre conscience de sa grandeur et de sa dignité, pour toucher du doigt, à travers sa propre bonté, la bonté même du Créateur : « Si tu crois ne pas *me* connaître, ô la plus belle de toutes les femmes, — fait-il dire à l'Époux, — c'est parce que tu *t'*ignores... Connais-toi donc... » Et il paraphrase : « Reconnais-toi comme mon image, cherche Dieu, non plus au dehors, mais dans la simplicité de ton propre cœur et prends contact avec lui dans la bonté », c'est-à-dire, dans ta propre bonté, reflet de la bonté divine[27].

II

Telle est la forte doctrine sur laquelle s'appuie, d'une part, toute l'ascèse de Guillaume, et sur laquelle, d'autre part, s'épanouit toute sa mystique. Telles sont « les données de la foi, dont l'intelligence est pour l'homme raisonnable le commencement de sa voie[28] », et dont la pratique conduit le « progressant » jusqu'au seuil de

26. Cf. *in Cant.*, col. 494 A : « Sed cognosce te... In mente tua, si fueris mecum, ibi cubabo tecum... Quaere *ergo* Deum in simplicitate... » Cherche Dieu dans la simplicité de ton cœur, c'est-à-dire dans ton cœur *simplifié*, purifié de toute pensée étrangère.

27. *Ibid.*

28. *Epist.*, cap. v, nº 12.

l'état spirituel, jusqu'à cette « sensation de Dieu dans la bonté[29] », qui n'est rien moins que le prélude de l'expérience mystique.

Dans l'état animal, Guillaume nous a montré l'âme novice, marquée du sceau de la grâce, temple saint de la Trinité, toute prégnante d'intelligence et d'amour; mais obscurcie par les passions, et de ce fait, incapable de saisir le don de Dieu et de se reconnaître elle-même comme image divine[30].

Sur ses conseils, « l'apprenti de Jésus-Christ » a bien voulu s'en remettre aux mains d'autrui pour être façonné dans la loi des commandements divins[31]. Il a compris que rien n'était plus expédient pour lui que de se soumettre à la volonté et au jugement de quelque artisan spirituel qui se chargerait de le former en toute patience, de le modeler au tour de l'obéissance et de l'éprouver par le feu[32]. Il a appris à faire de son corps une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu, une hostie raisonnable; à mortifier raisonnablement ses membres encore penchés vers la terre, à tenir un juste équilibre de raison et de discernement entre la chair et l'esprit[33]. S'exerçant à la vertu, il s'est avancé doucement, et sans brûler les étapes, vers la maturité de l'homme parfait. Il s'est même livré quelque peu à l'oraison et s'est efforcé d'approcher de Dieu par la prière et la méditation de la vie du Rédempteur[34].

Ce patient labeur n'a pas été vain : purifiée, disciplinée, dégagée des préoccupations et des curiosités qui la sollicitaient naguère, l'âme du novice peut enfin s'étudier, prendre conscience de sa grandeur, chercher

29. *Ibid.*, cap. XVI, n° 60.
30. *Ibid.*, cap. V, n°s 13-14. « Animalis homo nondum percipit ea quae Dei sunt » (cap. VII, n° 18).
31. *Epist.*, cap. VI, n° 17.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, cap. VII, n° 18.
34. *Ibid.*, cap. XIV, n°s 42-43.

Dieu surtout, non plus dans les carrefours et sur les places de ce monde, mais dans l'intime de son être, « dans la simplicité de son propre cœur[35] ». L'âge *raisonnable* a commencé pour elle.

*
* *

L'état *animal*[36], nous dit Guillaume, veille en somme autour du corps qu'il se charge d'assouplir, de discipliner, de soumettre à l'esprit. L'état *raisonnable*, lui, a pour objet la formation de l'esprit, ou plutôt de ce que Guillaume appelle l' « *animus* ». Qu'est-ce donc que l'*animus* ?

Des pages substantielles que Guillaume consacre à sa définition, nous retiendrons surtout que l'*animus* c'est une âme régénérée, libérée par la grâce, mais qui, de plus, a conscience de sa véritable grandeur, une âme qui se comprend, qui sait, non de quoi elle est faite — ce qui demeure impossible ici-bas —, mais pour qui, pour quoi elle est faite; une âme qui, laissant tomber le manteau des vices, s'attache à ce qui est en elle création divine, et, se sachant image de Dieu, se porte vers son principe comme le feu vers son lieu propre; en d'autres termes, c'est une âme qui possède, dans sa perfection, la *raison*, telle du moins que l'entend Guillaume. Rappelons-nous le concept qu'il se fait de l'image divine : la raison, dans l'état de nature — et dans l'état de grâce, qui est un retour au premier état

35. « (Deum) ergo sponsa, disciplinae corripientis magisterio erudita ac sapientiae dote glorificata, induens affectum, incipit jam perfectius semetipsam cognoscere et intelligere ac discernere quid intra semetipsam agatur. Jam, indicante Sponso, — hoc est, illuminante gratia, — incipiens penes se invenire, quod quasi alibi quaerebat cum dicebat : « Indica mihi... ubi pascis, ubi cubas in meridie », scilicet regnum Dei intra se, locum Domino, tabernaculum Deo Jacob, incipit contemplari » (*In Cant.*, col. 498 D).

36. Considéré évidemment comme « étape » de la vie spirituelle. Cf. *Epist.*, cap. v, n° 12; cap. vii, n° 18; cap. xv, n° 48.

— la raison, c'est le rejeton de la mémoire de Dieu... Née de ce qui contient le *quo tendendum*, elle n'existe que pour constater le *quod tendendum*[37], et faire connaître à l'âme, en même temps que le but, le chemin pour y atteindre. Elle donne à l'âme de comprendre qu'elle peut et qu'elle doit s'unir à Celui dont elle porte l'empreinte. Elle est, avec la grâce ou par la grâce, la mère de la vertu et de la volonté bonne; elle engendre enfin cette merveille de l'esprit qui semble avoir particulièrement retenu Guillaume : la pensée, la pensée de Dieu!

Inutile de reprendre ici en détail la philosophie si bien agencée du chapitre xv de la *Lettre d'Or*. Qu'on lise ces maîtresses pages[38] : on verra que le principal souci de Guillaume est de convaincre son dirigé de la grandeur de son âme et de lui faire entrevoir tout ce dont il est capable en Celui qui repose en lui. Quand il croit avoir réussi, il se retire, il abandonne la barque et la laisse aller au gré des vents (cf. finale du ch. xv). Jusqu'où cela ira-t-il ? combien de temps durera cette randonnée ? quelles en seront les étapes ? Guillaume ne nous le dit point. Au chapitre xvi, il rejoindra cette âme en pleine mer, et ce sera pour nous la montrer disciple d'un nouveau maître : l'Esprit-Saint[39].

* * *

Un mot encore des *studia*, des études, des exercices de cet état raisonnable[40].

Qui dit raison dit philosophie, et la science discur-

37. Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 222.

38. *P. L.*, 184, col. 340 B-342 B. Guillaume a rassemblé là les éléments de la philosophie de l'âme dispersés dans les œuvres de saint Augustin.

39. *Epistola aurea*, cap. xvi, nº 60. Nous avons donné une traduction de ce chapitre dans *La Vie Spirituelle*, février-avril 1937.

40. Guillaume cite II Cor., vi, 4-10, et xi, 27.

sive est bien le fruit naturel de l'intelligence humaine. Guillaume ne le sait que trop! Présentant cette seconde étape de la vie spirituelle comme le règne de la raison, il craint que les petits Frères du Mont-Dieu se méprennent sur sa pensée, et que, confondant la science proprement humaine avec la science divine qui touche à la sagesse, ils croient nécessaire d'être « savants » pour être « sages » et pour être « saints ». Le prudent directeur fera donc le procès des études purement profanes : la science selon le monde, dira-t-il en substance, n'est certes pas à négliger : elle est bonne, elle est utile, mais dangereuse, et certainement inefficace pour ce qui regarde la formation de l'homme intérieur, spirituel et divin. Les livres ? Ils peuvent être d'un grand secours; mais, pour l'âme créée à l'image de Dieu, quel livre plus parfaitement écrit, quel document plus instructif que l'âme elle-même ? *Nosce teipsum!* Et c'est pourquoi les « *studia* », les « *exercitia* » qui aident à la formation de l'*animus*, sont d'un ordre assez spécial : « En fournissant à l'âme l'occasion de s'examiner, conclut Guillaume, ils lui donnent de se connaître[41] »; ils ont avant tout pour objet de l'isoler du créé, de la soustraire aux préoccupations de la chair, de la contraindre à rentrer en elle; et nous avons vu plus haut que cette exploration intérieure ne demeurait jamais sans fruit!

III

Cette ébauche de la doctrine de l'Image chez Guillaume de Saint-Thierry, et dú *nosce teipsum* qui en est la conséquence, serait incomplète, pour ne pas dire déficiente, si nous négligions de souligner le rôle prépon-

41. « Haec et hujusmodi sunt studia sancta, exercitia apostolica, in quibus se discutit anima, et invenit, et emmendat, mundans se ab omni inquinamento carnis ac spiritus, perficiens sanctitatem in timore Dei » (*Epist.*, cap. xv, n° 52; *P. L.*, 184, col. 342 D).

dérant de la grâce dans cet itinéraire de l'âme à Dieu.

A propos de l'image divine et de la connaissance de Dieu qui en résulte, le R. P. Reypens a pu dire que ce rôle de la grâce (partout supposé, mais peu dégagé chez saint Augustin), était nettement marqué chez Guillaume de Saint-Thierry [42]. C'est très juste, et il convient de ne pas négliger le souci, chez notre auteur, de proclamer la nécessité du secours divin, de mettre en lumière la coopération de Dieu et de l'homme libre, surtout peut-être de nous faire toucher du doigt la bonté de Dieu vis-à-vis de notre infirmité et sa libéralité dans la multiplication de ses biens autour de nous.

Gratia, la grâce! Ce mot qui revient si souvent dans ces écrits, il n'est certes pas aisé d'en mesurer toute la portée et de préciser toujours ce qu'il représente concrètement dans la pensée de Guillaume. C'est toute la gamme des dons de Dieu, dans leur prodigieuse variété et leur incomparable richesse qui est en cause! Nous sommes au début du XII[e] siècle; la théologie de la grâce est encore à l'état embryonnaire, et son vocabulaire est d'une pauvreté décevante... Si l'on distingue avec soin grâce créée et grâce incréée, donateur et don, on ne parle pas de grâce actuelle, mais de « grâce » tout court. Bien plus, grâce sanctifiante, dons préternaturels, vertus infuses, dons du Saint-Esprit, tout cela se trouve englobé dans la seule notion d'*Image* divine. On comprend qu'il soit malaisé de grouper en une synthèse ordonnée les éléments épars d'une terminologie aussi peu fixée.

Essayons pourtant d'y voir clair!

*
* *

Avec le *nosce teipsum*, Guillaume est entré dans la ligne de cette conception *psychologique* de la vie chré-

42. L. Reypens, S. J., article *Ame*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. I, col. 442.

tienne et mystique, qui fut, pour une grande part, celle de saint Augustin. Mais il se rattache davantage encore à cette conception qu'on pourrait appeler *historique* de la vie surnaturelle, qui fut celle des Pères grecs et de saint Grégoire, et dont le thème tient en trois mots : *Création — Chute — Rédemption.* Sa théologie de la grâce semble se confondre avec une « histoire », celle de notre nature, cette nature « naturellement surnaturelle » qu'il voit intègre en Adam, déformée dans l'homme de péché, puis restaurée en Jésus-Christ. Dans cette histoire, en effet, « *tout est grâce*[43] » pour Guillaume de Saint-Thierry! Grâce la vivante empreinte de la Bonté créatrice, cette prise de possession de l'âme par les trois Personnes divines, en vue d'une vie supérieure, dès l'aurore de la création de l'homme...; grâce encore le libre arbitre et le souvenir de Dieu qui suit l'âme dans la déchéance, vestiges de son premier état, arrhes de sa rénovation prochaine...; grâce enfin, grâce sur grâce, l'étonnante puissance de se refaire à l'image divine qui se trouve être la part de toute âme régénérée, le pouvoir de rentrer en soi pour revivre du souvenir de Dieu, réactualiser l'image primitive et rétablir l'harmonie qui en était la conséquence...

Tout est grâce, tout est don de Dieu! voilà bien l'idée générale qui englobe comme en une ellipse les divers éléments de la théologie de la grâce chez Guillaume de Saint-Thierry.

De cette ellipse, on ne tarde pas à apercevoir les deux foyers : il y a la *grâce de Dieu* — il y a la *grâce du Christ.*

La grâce de Dieu, c'est l'image divine, telle que nous l'avons décrite au début de cette étude, l'image avec sa vertu, son dynamisme foncier, qui est d'amener l'âme libre à la contemplation et à la jouissance de Dieu.

43. La théologie du Saint-Esprit, chez Guillaume de Saint-Thierry, confirme et éclaire cette assertion.

La grâce du Christ, c'est, avec la Régénération, la restauration de cette image atrophiée par le péché; c'est cet ensemble de secours divins, de motions particulières, qui entraînent l'âme, sans pour cela la contraindre, vers l'actualisation parfaite de sa ressemblance originelle avec Dieu.

De par la grâce de Dieu ou grâce « *créatrice* », l'âme possède en son esprit — in mente sua — in memoria — une ressemblance avec Dieu, d'autant plus fidèle que l'âme est elle-même plus « capable » des éternelles réalités. Mais cette capacité, depuis la Chute, lui vient de la grâce « *illuminatrice* » [44], de la grâce du Christ, qui a principalement pour objet de purifier l'âme des affections passagères, de la libérer de tout ce qui s'oppose en elle à cette vie divine perdue par le premier Adam, mais reconquise par le nouveau : le Christ Jésus, Notre-Seigneur.

***

Pour Guillaume de Saint-Thierry, la restauration de l'image divine par la grâce du Christ s'opère un peu comme en deux temps. Au premier temps, l'âme est passive; c'est la régénération proprement dite, c'est-à-dire, pour notre auteur, l'illumination de l'intelligence par la divine sagesse, et la libération de la volonté par l'amour, par l'Esprit, qui vient du Christ.

Au second temps, c'est le *nosce teipsum*. (Remarquons en passant que c'est sur les lèvres du Christ que Guillaume met ce précepte vivifiant!) Libérée et illuminée, l'âme prend conscience de sa grandeur et se met en devoir d'exploiter le trésor de sa mémoire. C'est alors que se réalise cet élan raisonnable décrit par Guillaume

44. « Habet... similitudinem et imaginem Dei in mente sua ex gratia creante, tanto similiorem et cognitioni Dei propinquiorem, quanto aeternorum capaciorem; tantoque capaciorem aeternorum quanto a transitoriis mundi hujus mundiorem ex gratia illuminante » (*In Cant.*, col. 480 B).

au numéro 51 du chapitre XV : provoquée par la vision subconsciente du Bien souverain, l'âme se porte vers Lui et y adhère par un mouvement réfléchi de sa volonté libre. A cette première ascension correspond, de la part du Seigneur, une nouvelle illumination, qui engendre elle-même un nouvel élan, ou plutôt une adhésion plus parfaite de l'âme au Bien souverain qu'il lui est donné de comprendre davantage. Un flux et un reflux s'inaugurent; une sorte de mouvement perpétuel, un balancement continu, qui tend d'ailleurs à stabiliser l'âme dans la vision et la jouissance de Dieu. Elle va de clarté en clarté, de ressemblance en ressemblance, jusqu'à ce que, l'Esprit-Saint prenant tout en mains, elle retrouve cette région sublime, où l'image étant à nouveau parfaite, elle ne fasse plus qu'un avec Dieu [45].

45. La doctrine de Guillaume s'éclairera davantage encore si l'on veut bien distinguer l'image de la ressemblance et des diverses ressemblances ou similitudes. L'image, c'est la capacité de l'âme, sa puissance de connaître et d'aimer Dieu comme il se connaît, comme il s'aime. La ressemblance, c'est cette même image actualisée, ou en voie d'actualisation. Au ciel, dans la lumière de gloire, la ressemblance sera parfaite, et l'image de même : là, nous serons semblables à Dieu, parce que nous Le verrons tel qu'Il est (I Joan.,III, 2). *In via*, la ressemblance reste imparfaite, déficiente, toujours susceptible d'accroissement. L'image est en somme quelque chose de physique et qui ne dépend pas de l'âme : elle ne s'acquiert pas (c'est pourquoi, d'ailleurs, le péché n'a pu nous l'enlever!). La ressemblance, au contraire, s'acquiert : c'est le fruit de la coopération de la grâce et de la volonté libre.

D'un tout autre ordre apparaissent les ressemblances analogiques de l'âme avec Dieu, que Guillaume a relevées dans ses œuvres, notamment au chapitre XVI de la *Lettre d'Or* : l'ubiquité de l'âme par rapport au corps, sa stabilisation dans la vertu, pâles reflets de l'immensité et de l'immutabilité de Dieu. Ce sont là, nous dit Guillaume, « *quaedam similitudines...* » (*Epist.*, cap. XVI, n° 62). La conformation de l'âme à la volonté divine rentrerait dans cette catégorie si son caractère tellement spécial (*in tantum proprie propia*) n'en faisait l'instrument de l' « unitas spiritus » qui consomme la ressemblance (cf. *Epist.*, cap. XVI, traduction dans *La Vie Spirituelle*, février 1937, pp. 187, 188, 189).

A notre avis, on n'a pas tenu compte jusqu'à ce jour de cette

Conclusion

Nous avons vu dans la première partie de cette étude la *raison formelle* du *nosce teipsum* chrétien : la conception que Guillaume se fait de l'image divine en nous aux « trois âges de notre nature ».

Dans la seconde partie, nous avons rapidement montré que l'état raisonnable de la *Lettre d'Or* s'identifiait avec le développement dans l'âme de sa conscience d'être image de Dieu.

Nous avons enfin essayé d'atteindre la *cause efficiente* de cet itinéraire mystique, et tenté de mettre en lumière, avec la vertu de la grâce créatrice et illuminatrice, la coopération de l'âme.

Peut-être pouvons-nous conclure, et réduire à un schéma toute la doctrine qui est à la base du chapitre xv de la *Lettre d'Or* : le *nosce teipsum* chrétien, c'est l'actualisation par l'âme — sous l'action de la grâce du Christ — de sa ressemblance naturelle, originelle, avec Dieu.

Saint-André-lez-Bruges.

fr. Jean-Marie Déchanet, O. S. B.

distinction foncière. D'où confusions, incompréhensions... La synthèse doctrinale qui doit suivre notre traduction de la *Lettre* aidera, nous l'espérons, à voir Guillaume sous son vrai jour.

Mystiques italiens des XIIIe et XIVe siècles

Les catholiques français connaissent la belle Anthologie mystique du P. Paul de Jaegher[1]. Ne pourrait-on dire aussi que l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* d'Henri Bremond n'est pas autre chose qu'une gigantesque anthologie dont les textes sont intelligemment commentés ? Rien de plus utile que ces sortes d'ouvrages pour faire connaître des âmes très hautes, des doctrines profondes, des moyens de s'unir à Dieu, des états psychiques et sociaux qui souvent sont extrêmement loin de nous. M. Arrigo Levasti, philosophe italien qui depuis longtemps étudie l'histoire et les doctrines religieuses, a eu l'heureuse pensée de réunir, dans un volume de la collection des classiques italiens dirigée par Ugo Ojetti, des morceaux d'auteurs de piété de sa patrie des XIIIe et XIVe siècles[2]. Il estime, en effet, que ces deux siècles sont ceux qui ont vu paraître, sur le territoire de la péninsule, les ouvrages mystiques les plus remarquables.

Arrigo Levasti a commencé par être journaliste, écrivant même dans des revues et des quotidiens étrangers. En 1925, il publiait à Florence deux volumes sur les mystiques, ouvrant ainsi la série de ses traductions de la littérature religieuse médiévale. Suivirent la *Légende dorée*[3] et un *Saint Anselme*[4]. M. Levasti appartient à ce groupe de penseurs religieux qui continuent à Florence une très ancienne tradition. Au même groupe appartient aussi M. Guido Manacorda, plus connu en France, mais dont

1. Paris, Desclée de Brouwer, 1933.
2. *Mistici del duecento e del trecento*, 1026 pp. in-12 avec 12 gravures. Milano-Roma, Rizzoli, 1935.
3. *La leggenda aurea*. Firenze, libreria editrice fiorentina, 1929.
4. *Sant' Anselmo*. Bari, Laterza, 1929.

les ouvrages traitent de la philosophie de la religion plutôt que de son histoire[5].

A vrai dire, M. Levasti a choisi pour son volume des auteurs qui sont loin d'être tous des mystiques au sens strict. De même que Bremond a remis François de Sales ou Bérulle ou Marie de l'Incarnation dans leur milieu total et a même décrit toute la vie chrétienne de l'Ancien Régime, M. Levasti nous fournit des documents qui nous permettent de comprendre ce que fut l'existence religieuse dans l'Italie du Duecento et du Trecento.

En un millier de pages, d'ailleurs magnifiquement imprimées, on pouvait rassembler beaucoup d'auteurs, et les citer copieusement. Le recueil commence un peu avant le XIII^e^ siècle, par le *De contemptu mundi* du diacre Lothaire, qui fut plus tard le pape Innocent III. Bien entendu, les auteurs de premier rang, saint François d'Assise, saint Bonaventure, Jacopone de Todi, la B^se^ Angèle de Foligno, Giovanni Colombini, sainte Catherine de Sienne ont la part belle, ainsi que les célèbres livres anonymes qui ont charmé le moyen âge et inspiré son art, les *Noces mystiques de saint François et de Madame la Pauvreté*, les *Fioretti*, les *Méditations de la vie du Christ*. Les autres auteurs sont choisis pour des motifs différents, soit pour leur doctrine, soit pour l'ardeur et la pureté de leur sentiment, soit pous leur expérience mystique, soit pour ce que leurs dires nous révèlent de la psychologie religieuse de l'Italie du moyen âge. Certains de ces ouvrages ont été composés en latin, et l'on s'étonne, à première vue, de les voir figurer dans une collection de classiques italiens. L'introduction et les notes érudites de M. Levasti (celles-ci à la fin du volume) nous donnent la clef de l'énigme. Il existe des traductions en langue vulgaire de ces ouvrages, traductions faites entre le XIII^e^ siècle et le XVI^e^, les unes déjà publiées, les autres encore manuscrites dans les Bibliothèques. Ces

5. *Verso una nuova mistica*. Bologna, 1932. — *I contrafforti, studi di religione e pensiero*. Brescia, 1935. On trouvera quelques renseignements biographiques sur M. Levasti dans Riccardo Micali, *Filosofia*, pp. 269 et 342. Ce livre expose très bien l'état de la pensée italienne contemporaine en fait de philosophie et de religion. — *Enciclopedia scientifica monografica italiana del XX secolo*. Seria quarta, I, Bompiani, 1937.

traductions ont une précision, une saveur populaire, une sincérité de sentiment, une jeunesse de langage qui charment, et c'est à juste titre qu'à côté des Fioretti, de Catherine de Sienne et de Colombini, elles font partie d'une collection classique. Le vocabulaire et la syntaxe, malgré quelques archaïsmes, ne sont pas très loin de l'italien d'aujourd'hui. La morphologie a encore conservé quelques formes latines qui ont disparu depuis, par exemple les pluriels neutres latins (féminins au XIII^e siècle) : *corpora, dimonia et demonia, peccata, tempora, vizia, membra.* Le lecteur se délecte de cet idiome à la fois ancien et nouveau, si souple, si fluide : on pense au langage de l'*Introduction à la vie dévote.*

D'Innocent III à Simone da Cascina (mort vers 1412), une évolution très nette se dessine. Le *De contemptu mundi* vise le noble but de provoquer les hommes à ne pas mettre les joies du monde en comparaison avec le bonheur éternel; mais pour y parvenir, il peint le monde sous des couleurs atroces, il n'y voit que le mal et la douleur, il s'appesantit sur les descriptions purement matérielles. A décrire ainsi la boue de laquelle l'homme est conçu, les douleurs de l'accouchement, la puanteur des excréments, et il y en a ainsi tout un livre, l'auteur nous place véritablement dans une atmosphère irrespirable. L'humanisme de l'école de Chartres ne l'a nullement atteint. Mais du vivant même d'Innocent III s'opère la révolution qui va orienter tout autrement la pensée médiévale : François d'Assise aime et admire tout ce que Dieu a créé, et désormais les théologiens travailleront à éclairer et à soutenir l'une par l'autre la foi et la nature. La suite des textes choisis par M. Levasti nous fait constater les victoires de l'humanisme chrétien à travers le XIII^e et le XIV^e siècle : c'est une aurore qui grandit jusqu'au plein midi. Comme dans le *Speculum* de Vincent de Beauvais, comme dans nos cathédrales, les mystiques italiens voient dans l'univers physique, dans l'histoire de l'humanité, un miroir qui reflète Dieu. Une seule phrase de Simone da Cascia (mort en 1348) fait exception (p. 629) : *dovemo per la speranza della superna vita avere in odio e in abbominazione, chi in tutto e chi in parte, ogni cosa terrena...* Mais cette phrase est isolée, et la rude affirmation y est tempérée par une réserve.

Il faut avouer que plusieurs de ces auteurs sont extraordinairement loin de notre mentalité religieuse, et proprement illisibles pour quiconque n'est pas un théologien de profession ou un érudit d'histoire littéraire. Le symbolisme artificiel, abstrait, froid, poursuivi jusque dans les plus petits détails; les énumérations ou degrés de vertus et de vices qui se continuent pendant des pages (Simone de Cascina explique les *trente* degrés de la scala Dei, laquelle n'est qu'un escalier dans l'édifice spirituel qui a quatre fondements, deux portes, quatre fenêtres, six créneaux, etc.) rendent la lecture insupportable. On se demande comment ces hommes, qui connaissaient saint Augustin et saint Anselme, si éternellement jeunes et contemporains de toutes les générations, ignoraient à ce point le naturel et la vie. Et l'on s'étonne aussi qu'à côté de cette fausse littérature aient poussé des fleurs merveilleuses, telles que les *Noces mystiques*, les *Méditations de la vie du Christ*, les *Fioretti*.

Mais ces derniers textes ne sont pas inconnus en France. Au contraire, ce que le recueil de M. Levasti nous révélera, ce sont les orateurs populaires du duecento et du trecento : or ils sont autrement plus vivants que les mystiques théologiens, et vraiment ils sont délicieux. Le dominicain Jourdain de Pise débite, à ses auditeurs de Pise et de Florence, de véritables leçons de théologie scolastique, telles qu'il aurait pu les donner dans un *studium* de son Ordre. Mais il a le talent de présenter la doctrine de la manière la plus simple, de la faire comprendre par de jolies comparaisons parfaitement adaptées : en le lisant, on croit entendre saint François de Sales. Son confrère Domenico Cavalca (1270-1342) est également sympathique. Un autre dominicain, Jacopo Passavanti (1302-1357), est aussi exact théologien que les deux précédents, et encore plus qu'eux il est vivant, touchant, amusant. Il a peut-être moins de jolies comparaisons que Jourdain de Pise, mais il raconte de si belles histoires! l'histoire de l'homme heureux maudit de Dieu, celle du cavalier qui a refusé de renier la Vierge Marie, celle de Thaïs, etc. Il cite beaucoup les Pères, avec bonhomie, comme on parle d'amis très chers, Augustin, Boccadoro (c'est-à-dire Chrysostome), Basile, Origène, Maxime.

Dans ces sermons ou traités populaires, le théologien et l'historien trouveront des allusions révélatrices d'un état

social que nous avons peine à nous représenter. Dans son traité de la vie chrétienne, Simone Fidati de Cascia vient à parler des devoirs du serviteur : qu'il soit acheté (donc esclave), ou loué pour un salaire, ou d'une autre manière, il doit servir avec loyauté, regardant « l'œil corporel », mais surtout Dieu. Si le maître est dur, colère, furieux, le serviteur doit tout supporter doucement, même les coups. Cependant, si le maître allait jusqu'à estropier le serviteur, Simone Fidati reconnaît à celui-ci le droit de s'enfuir (pp. 655-656). Autre détail bien extraordinaire : Jourdain de Pise prononce un sermon à Florence, à Sainte-Marie-Nouvelle, le 23 janvier 1305, alors que la ville était soumise à l'interdit. Il explique très bien que la peine de l'interdit n'est pas une culpabilité qui passerait des coupables aux innocents : ceux qui n'ont pas péché ne deviennent pas coupables par le fait que l'interdit a été prononcé contre les Florentins, mais il y a là « une peine corporelle, et c'est pourquoi l'un porte la peine de l'autre, et c'est pourquoi les femmes sont interdites comme les hommes. Cela ne fait aucun mal à ton âme, non; au contraire tu y as mérite, si tu le supportes en paix. Si tu ne peux voir le Christ à l'autel, tu le vois avec les yeux de ton esprit dans ta chambre, et tu peux par là plaire à Dieu. *Deo gratias* » (pp. 508-509). Mais comment Jourdain prêchait-il lui-même dans une église de la ville interdite? ou l'église des dominicains échappait-elle à la sentence qui condamnait les Florentins?

Il y aurait encore bien à dire sur ces vieux textes. Je mentionnerai seulement, en tant que document de premier ordre pour faire atteindre l'expérience religieuse, la lettre de Giovanni Colombini à sa sœur sur l'amour de Jésus-Christ : jamais, dans sa vie mondaine, il n'aurait pu soupçonner ce qu'il connaît et éprouve maintenant.

Si donc le recueil de M. Levasti contient des pages qui ne sont que pour les érudits, il en contient beaucoup d'autres qui intéresseront et charmeront le lecteur ordinaire, en lui faisant du bien. Et je ne parle pas des chefs-d'œuvre, dont on est content de posséder en un seul volume de très larges extraits.

GASTON RABEAU.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT DU TOME LVI

JUILLET 1938-SEPTEMBRE 1938

Études

G. Bardy. — La doctrine de l'Intercession de Marie chez les Pères grecs ..... [1]
J.-M. Déchanet. — La connaissance de soi, d'après Guillaume de Saint-Thierry ..... [102]
R. Garrigou-Lagrange. — Questions spéciales de théologie spirituelle ..... [58]
P. Hoffer. — L'Intercession de la Très Sainte Vierge chez les Maîtres de l'École Française..... [65]
R. Pierret. — L'évolution primitive du culte chrétien..... [38]
G. Rabeau. — Mystiques italiens des XIII^e^ et XIV^e^ siècles.. [123]

Bibliographie

Arrigo Levasti. — Mistici del duecento e del trecento..... [123]
J. de Guibert, S. J. — Theologia spiritualis ascetica et mystica ..... [58]

Le Gérant : E. AUBIN. — Imp. E. AUBIN ET FILS. — LIGUGÉ (Vienne).